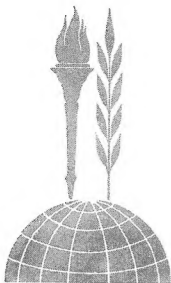


العدد الخامس عشر - السنة الخامسة

١٩٧١



مَصْبَاحُ الْفِكْرِ

تصدر عن مجلة رسالة اليونسكو

ومركز مطبوعات اليونسكو



العدد الخامس عشر
السنة الخامسة
١٩٧١

مقالات هذا العدد

صفحة

- ٢ - مقدمة
الاسراف في الاقتصاد المعاصر
٧ وسائل الاعلام والاسراف
بقلم : ميشيل ماثاراسو
ترجمة : د. يحيى عريس
- ٢٧ - الكيان الاجتماعي للادب والفن
في افريقيا السوداء
بقلم : فردناند نوجان اجليمانيون
ترجمة : يحيى حقي
- ٥٣ - الزمن بين الواقع والفكر
بقلم : كولستيفين نويكا
ترجمة : د. محمد فتحى الشطي
- ٧١ - الفلاسفة والجنس
بقلم : و. م. الكساندر
ترجمة : د. عثمان امين
- ٨٩ - الصحة العقلية والرعاية الطبية
في اربع حضارات
بقلم : د. ميشيل شبرد
ترجمة



ديوجين

مصباح الفكر

رئيس التحرير

عبد المنعم الصاوي

هيئة التحرير

د. مصطفى كمال طلبة

د. محمود الشطي

عثمان نوييه

محمود فؤاد عمران

الإشراف الفنى

عبد السلام الشريف

ركنان على طريق الفكر:

في هذا العدد من مجلة «ديوجين» سيجد القارئ مجموعة من المقالات والدراسات، يحتاج كل منها الى وقفة تأمل متأنية ، يفكر فيها الانسان على مهل ، ويمتص رحيقها في صبر وأناة .

وسنكتفى منها بوقفتين عند ركنين على طريق الفكر ، دون ان يكون ذلك تفضيلا لها على سائر أركان هذا العدد ، فان لكل ركن عمقه الخاص .

وأول وقفة لنا هي الاسراف في الاقتصاد المعاصر ، وهو اسراف يصل في بعض المجتمعات الى حد الهوس ، ويبلغ مرحلة الجنون ، ولا يعرف أين يقف ، ولا متى يقف .

اسراف في انتاج السلع ، يقتضى بطبيعة الحال اسرافا في وسائل توزيعها على النطاق العريض الواسع .

ولكن يصل هذا الاقتصاد المرف الى غايته في تصريف ما ينتجه ، فانه يلجأ الى وسائل اعلام قوية وذكية وقادرة على ترغيب الناس في اقتناء ما ينتجه هذا الاقتصاد .

المهم ان يتمكن هذا الاقتصاد المرف من توصيل انتاجه الى اوسع دائرة من الناس ، بوسائل اقناع صادقة او مزيفة ، أمينة او ملتوية ، وأهم

يُحْناجَنا إلى وَقْفينَ للنَّامْلِ !

من هذا كله أن تصبى إلى الناس ، وأن تروج ، وأن تنتشر ، لتعود بالفائدة على الاقتصاد نفسه ، فيعود إلى مزيد من الإنتاج ، مستهدفا مزيدا من الرواج .

ومن أجل تحقيق هذه الغاية فإن الاقتصاد المرفى يلجأ إلى مختلف الوسائل لضمان رواجه بين المستهلكين ، ولو على حساب النوع أو المستوى أو التحمل . وإنما يلجأ إلى التنوير والتبديل ، واستحداث أشكال مبتكرة ، واقتناع المستهلك بضرورة ملائمة هذه الأشكال ، حتى لا يصبح في نظر المجتمع متخلفا يعيش على تقاليد بالية وعتيقة .

ينشأ هذا الاقتصاد وينمو في ظل مجتمعات الرفاهية ، التي وصلت إلى حد الانشباع والتشبع .

ويتمجه هذا الاقتصاد إلى استهلاك الإنسان نفسه ، واستنزاف قواه ، بالبضائع الجديدة المبتكرة ، وبالأغراء بشرائها بطرق واساليب فوق قدرة الإنسان على المقاومة .

ويضطر الإنسان إلى الخضوع والتسليم ، والنزول على وسائل الترفيف المبتكرة ، فيقع تحت ضغط الديون والاقساط ، وارهاق عصبي ونفسي شديد التأثير على قواه .

ولو أن مجتمع الرفاهية هذا كان أوسع أفقا مما هو عليه ، ولو أن مجتمع الغايف والتشبع هذا كان أعمق فكرا مما هو عليه . إذن لنظر المجتمع إلى العالم

المحيط به نظرنه الى عاله الخاص . نعم ، ولادرك أنه فى الوقت الذى يلجأ فيه اقتصاده السرف الى اشباع الاسواق بالبتكر الجديد من الانتاج ، والتفنن فى التجديد والاعلان ، يموت ملايين الجباع فى آسيا وأفريقيا من الحرمان ، ويسقط ملايين آخرون من المرض والوباء ، ويبحث ملايين غير هؤلاء واولئك عن مسكن يأويهم ، فلا يجدون الا الفناء !

ولو كان مجتمع الرفاهية هذا على قدر محدود من تقدير مسئولية الانسان لوفر على نفسه كل هذا العناء والتجديد والابتكار ، ليساهم فى تصحيح خريطة هذا العالم المضطرب ، الذى ترتفع فيه كفة على حساب كفة أخرى تهبط بالحياة الى القاع .

ولن يكون هذا صدقة ، ولن يكون كذلك تبرعا ، لكنه بالقطع ضرورة انسانية فى هذا الزمان .

ان مجتمعات الرفاهية هذه تخلق بوضعها هذا ، ومما تفرضه من تناقض ، نوعا من الاستغزاز يسرى بين اوصال المجتمعات المحتاجة كالداء . والداء قد يحتمل بعض الوقت ، وقد يحتمل فى بعض اجزاء العالم ، اما ان يحتمل دائما ، وفى كل الاجزاء ، فشيء مستحيل .

والبدل لعدم الاحتمال هو الحرب ، او فى القليل الثورة . والحرب اذا نشبت فلن ترحم هذا او ذاك ، والثورة كالحرب ، قد تحطم وتدمر ، تعبيرا عن الشعور بالنظم والعنت ، فى توزيع الرقى الحضارى على المجتمعات فى العالم .

اما الوقفة الثانية فمن الكيان الاجتماعى للادب والفن فى افريقيا السوداء .

وكم كنت أتمنى أن تطول بنا الوقفة وتمتد لتستوعب كل ما فى النفس من افكاره ، لولا أننا امام حيز محدود من حجم هذه المجلة ، ولولا أن القارئ سيجد فى المقال المنشور عوضا عما يجب أن يثار فى هذه الوقفة .

والواقع أن الحديث عن الادب والفن فى افريقيا يثير أكثر من جانب من جوانب المناقشة .

مثلا الزنجية والافريقية ، واثريهما فى حضارة الانسان . ولعلنا — ونحن بصدد هذا الحديث — نستحضر الظروف القومية التى فرضت الزنجية كوعاء قومى ، ضم

مواطني الأفريقيين واستوعب قدراتهم ، وامتد الى أرادتهم فدفعها للدفاع عن استقلال دول أفريقيا ، والكفاح لتطهيرها من الاستعمار .

فالزنجية دعوة قومية استقلالية ، التف حولها المكافحون ، ليحققوا ما حقوقهم بلبلادهم من حرية واستقلال .

لكنها بعد الاستقلال قد يتكّن أن تصبح قيذا حول الشعوب الزنجية ، وعازلا يعزلهم عن بقية القارة الأفريقية ، وبالتالي عن بقية شعوب العالم .

لهذا فان الحديث عن الزنجية اليوم يجب أن يمتد الى الأفريقية ، بحيث تخرج الشعوب الزنجية الى النطاق الواسع للقارة الأفريقية ، ومن خلال وحدتها وسيرها في تيار واحد تستطيع أن تعبر عن حاضرها ، في سبيل تأمين مستقبلها .

هذا مثل عام عن الوعاء الحضاري العريض . أما عن الفن والادب ، في أفريقيا السوداء ، فالهما يتعرضان لازمة أساسية في التعبير الادبي . هذه الازمة هي أزمة اللغة . ان أغلب اللغات الأفريقية لا تزال لغات شفوية ، وإنشاؤها يكتفون بنطقها ، ولم تصل هذه اللغات بعد الى مرحلة التدوين ، ثم التداول ، ثم التأليف بها .

والادب الأفريقي في بحثه عن لغة يصوغ بها أفكاره لا يجد أمامه الا لغة اجنبية وغريبة ، فيصوغ الشعراء وجدانهم في لغات فرنسية أو انجليزية ، كذلك . يفعل الكتاب والقصاصون ومؤلفو المسرح وسواهم من الادباء . واللغة لها تأثيرها على الانتاج الادبي بلا شك . صحيح أن المضمون أفريقي ، لكن هذا المضمون في صيغته الاجنبية يتأثر بالصياغة الى حد يعرضه للاغتراب عن بيئته . ولا شك ان الاديب - أي اديب في أي لغة - يعاني أشد المماناة ، عندما تفرض عليه الظروف . أن يكتب بلغة غريبة عنه ، ولسان أجنبي ، ولقوم غير قومه ، أنه عندئذ يشعر أنه يغنى لغير بلبلاد ، فيصبح شذوه مليئًا بالحنين والبكاء .

لهذا فان الأمر قد بات يحتاج الى عمل دؤوب وعاجل . فأولا هذه اللغات الشفوية يجب أن تدون ، لكن ستظل هذه اللغات كثيرة ومتنوعة مع ذلك ، الأمر الذي يجعلنا في أشد الحاجة الى لغة مشتركة بين أبناء هذه القارة ، يتعلمها أبناء أفريقيا جميعا الى جوار لغاتهم القومية .

وليست هذه الفكرة ائرا للتعصب ، ولا هي دعوة عاطفية مجردة ، لكن

أولا وقبل كل شيء محاولة للواقعية المنبثقة من قارة إفريقيا نفسها ، ان استعمال اللغة العربية ، لتصبح لغة مشتركة للقارة الإفريقية ، قد أصبح ضرورة تحتمها المصلحة الإفريقية نفسها ، في مجال الفكر والفن والادب .

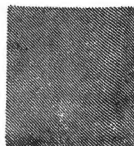
على أن هناك بعد هذا أكثر من مقال أو بحث في هذا العدد ، كنت أتمنى لو أستطيع الوقوف عندها ، لولا أن تركت هذا الحيز لن يسعني لأكثر من هذا .
وهي في النهاية بين دفتي العدد ، وأمام أنظار القراء .

عبد المنعم الصاوي

الإسراف في الاقتصاد المعاصر وسائل الإعلام والإسراف

بقلم : ميشيل مانا راسر

ترجمة : د. يحيى عوليس



المقال في كلمات

يتناول هذا المقال الطريف موضوع الإسراف في مجتمع يتميز بالوفرة والذخ والزيادة في الإنتاج يغطي حثيثة جبهة كالمجتمع الأمريكي ، ودور وسائل الإعلام في السدعية له . ويعتبر الكاتب الإسراف من العناصر الضرورية للاقتصاد ، إذ الإسراف في نظره هو العصب الحركي للإنتاج ، ولابد أن تتساوى ضخامة الاستهلاك مع ضخامة الإنتاج . ومن شأن غزارة الإنتاج ووفرة السلع أن تخلق معها قيما جديدة هي قيم التمتع واشباع الذات والسلبية ، تلك القيم التي تعمل على تحويل الأمريكيين إلى ضرب من المستهلكين يتصف بالشراهة والتهور والتبذير . ولزيادة الاستهلاك لابد من إيجاد تبريرات مقبولة له ، وإيجاد سلع جديدة أحدث طرازا ، وتشجيع البيع بالأجل ، وإذكاء روح التخريب ، وتقليل جودة السلع لكيلا تعمر طويلا ، وخلق بلبلة في الأسعار ليفقد المستهلك القدرة على التصرف الرشيد في مشترياته ، وتبرير سلوك التمتع وحس اللذات العابرة . ولقد كان الإسراف فيما مضى ينظر إليه كاحدى الرذائل

أما الآن فقد أصبح في مجتمع الثقافة الصناعية سلوكا جماعيا ،
وأصبحت البيئة الفاخرة وبها من وسائل إعلامية جديدة شريكا
في انتشار ظاهرة الإسراف الجماعي . وعلى الرغم من أن الإسراف
كسلوك قد تنقله بعض المجتمعات وترفضه مجتمعات أخرى إلا أنه
يغري نفسه أحيانا على الأفراد ، وبخاصة في الأعياد ، والاحتفالات ،
والمناسبات ، والمناسبات التفاضلية ، كما يحدث في الهدايا من أجل
الحب ، والنهاية التي تقدم للأصدقاء . وهناك اسراف منظم
واسراف فوضوي . ويتمثل الأول في اسراف مشروعية اجتماعية
عليه كما يلاحظ في الإسراف التفاضلية في المناسبات والاحتفالات
والأعياد ، أما الإسراف الفوضوي أو الطائش فهو اسراف ل مجرد
الانفاق دون هدف . وقد اكتشف بعض الكتاب وراء الفوضى
الفاخرة « للتنمية الترقى » نوعا من التنظيم المستتر . ومن الخطأ
كما يعتقدون وضع الاستهلاك المظهري في الفضيحة نفسها مع « التزين
الترقى » فالأول يعمل على تشييط الاقتصاد بزيادة الطلب على
المنتجات ويعمل الثاني على التخريب . ويقوم الانتاج الصناعي
في مجتمعنا المعاصر على دعمتين : التلقيم ، والإسراف السدي
يؤدي إلى الاستهلاك ، والاستهلاك يسدوره يؤدي إلى الاحتفاظ
بمعدل الانتاج . والإسراف في نظر « فبن » أول من حل الإسراف
تحليلا علميا لما شقين متناقضين : اسراف مرذول ، واسراف
مقبول (وهو المقبول أيديولوجيا على أنه ليس بأسراف بل انفاق
على جوانب الحياة) . وقد يتغير الوضع بتغير الحاجات الاجتماعية
والثقافية ، فيصبح بمرور الزمن ما كان انفاقا ترفييا مرذولا في
الماضي ، مقبولا ومدمجا ضمن نطاق « الراحة » أو ما يسمى
« بالانفاق الناشئ من ضرورات الحياة » .

٢ - مقبلة :

لم يكن فانس باكارد من المتخصصين في الاجتماع أو الاقتصاد ، وإن كان يمتاز
ببراعة رائعة في كل ما يتعلق بالاجراءات والاصطلاحات المتعلقة بفن الإعلان . ومنذ
سنوات كتب باكارد منشورا بالخطسر عندما تناول بالتحليل ظاهرة اقتصادية
اجتماعية بلغت أعلى مراحل التطور ، وهي ظاهرة الإسراف التي تتجلى بصورة
صارخة في المجتمع الأمريكي . وقد استهل تحذيره بأن شبه الشعب الأمريكي بأمة

تجلس على ظهر نمر مفترس . فعلى الأمريكيين أن يتعلموا كيف يزيدون من استهلاكهم والا انقض عليهم جهازهم الاقتصادى العظيم وقام باقتراهم . ويدخل ضمن موضوع الزيادة المفردة فى الاستهلاك كل من الدافع للأسراف وطريقة تنظيمه . فهؤلاء الذين يقومون بعملية الاسراف سواء بتنظيمها أو بخلقها يعتبرون من العناصر الهامة للاقتصاد الأمريكى ، كما أن هذا الاقتصاد أيضا يعتبر هاما بالنسبة لهم ، وكأنهما شركاء فى الجريمة . فهذا الانتاج الضخم من السلع الاستهلاكية يحتاج إلى وجود قيم أو أخلاقيات جماعية تجاه الاسراف ، وهذا الآخر ما هو الا عصب محرك للمزيد من الانتاج . بيد أن النظرة المتعمقة للامر تكشف عن أن الاقتصاد الأمريكى إنما يعمى بذلك السبيل إلى أتهياره نتيجة الاستنزاف التدريجى للموارد .

وهذا التحذير الذى أورده باكارد كان يمثل سلاحه السيكولوجى الذى أراد به أن يشبه المشرفين إلى الخطر ويميدهم إلى التبرص والرشد . ولكن من العسير أن نتصور أن يكون لهذا التحذير صدى ما دام الخيال يطفئ على الواقع الذى ناصره . يقول باكارد : لننتخيل أن هناك مكانا خياليا صنعت فيه المباني من الورق المقوى ، والسيارات من البلاستيك الذى ينصهر بعد فترة وجيزة ، وسلعات اليد تتلف بعد دقائق فى أيدينا ليسبها . هل هذا حلم أم أنه نموذج أولى لمجتمع المستقبل ؟ إن التطور يشير إلى أن صورة مجتمع كهذا ليست حلما أو خيالا بل اقترابا من الواقع . أن غزارة الانتاج ووفرة السلع تخلق معها قيما جديدة هى قيم المتعة واشباع الذات والسلبية ، وعندما تجد هذه القيم دعما وتقوية عن طريق وسائل الاعلان واستغلال السلوك ، فإنها تعمل على تحويل الأمريكيين إلى مجتمع من المستهلكين الذين يتصفون بالشراهة والتهور والتبذير .

وقد كشف باكارد عن تسع « وصايا » أو استراتيجيات تعمل على التعجيل بهذه العملية المزدوجة : (١) لابد من تزويد المشتريين بتبريرات مقبولة وحجج مقنعة الكى يريدوا من استهلاكهم . فنقول الاعلانات مثلا : لا يكفى أن يكون لديك لباس واحد بل انك فى حاجة الى ثلاثة ، احدها للسباحة والآخر لحمام الشمس والثالث للأفراض السيكولوجية ، وهكذا . (٢) لابد من اذكاء روح التخریب ، استعماله الاوانى الخزفية وماكينات الخلاقة الكهربائية والساعات وغيرها ثم الق بها فى سلة المهملات . (٣) لابد من المداومة على اظهار سلع جديدة تجعل من مثيلاتها التى فى أيدي المستهلكين سلعا قديمة الطراز . (٤) لابد من التقليل من جودة السلع شبه المعمرة حتى لا تطول فترة استعمالها . مثل ذلك أن شركة جنرال الكتريك قد عملت على تقصير عمر الملمبات الكهربائية الى ٢٠٠ ساعة بدلا من ٣٠٠ . (٥) لابد من ترغيب المستهلك

ترجم هذا المقال الى الانجليزية سيمون بليزانس

فى كل جديد باظهار ما يمتاز به عن الطرازات السابقة حتى يجبر على التخلّى من هذه الأخيرة . (٦) لابد من العمل على أن يضطر المستهلكون الى محاولة اصلاح سلهم التى تلفت ... وكلما كانت السلعة أقرب الى الطرازات الفاخرة « الوكس » كان ادائها اقل كفاية . (٧) لابد من خلق جو من الارتباك فى الاسعار حتى يفقد المستهلك القدرة على التصرف الرشيد فى مشترياته . (٨) لابد من تشجيع البيع بالاجل . (٩) وأخيرا : الاستراتيجية الكبرى : لابد من تبرير سلوك المتعة ، وحب اللذات العابرة ، والجاذبية التى تكمن فى اقتناء السلع الاستهلاكية . لابد من اقناع الامريكيين أن فى استطاعتهم أن يتمتعوا بحياة سهلة رغدة يزيد بها جمالا ذلك بالنظام الذى يمكنهم من اقتناء سلع تامة التجهيز تصلهم الى حيث هم جالسون فى دورهم دون أن يكون ثمة عناء. لنفرض فى اذهان المستهلكين حب التغيير بمبارات مثل « ان اقتناءك لسيارة جديدة سوف يزيد حياتك العائلية هناء » . لنقتنص كل فرصة من فرص الاجازات لنشجع المزيد من الشراء . لابد من اثارة الجميع الى درجة من « جنون الشراء » كما تفعل المتاجر الكبرى بما تقدمه من وسائل الاستهواء كالوسيقى والاضواء والخدمة الدائية وغيرها .

هل أن باكارد بكل ما جاء به من ملاحظات حول هذا الموضوع قد ترك ثفرة من حيث البحث العلمى وذلك لانه لم يتم بالشرح اللازم . ومن ناحية أخرى نجد أن جون جالبريت يرى أن الحاجة ليست منبع النشاط الاقتصادى وانما تأتى فى سياقها أو تابعة له . « فالحاجات فى الواقع هى لملل الإنتاج . ولا يوجد من الاقتصاديين المعاصرين المؤموقين من ينكر هذه الحقيقة » . ثم يضيف : « كلما زادت الوفرة فى المجتمع ادى هذا الى خلق حاجات جديدة عن طريق عملية الاشباع نفسها » . وليس من الضروري أن ينطبق هذا الاستنتاج على جميع المنتجات ، بل يكفى أنه ينطبق على جزء غير يسير منها . ولهذا يجب أن ننبه الى اثر التبعية هذا بين عملية الإنتاج والحاجات ، بمعنى أن الحاجات هى التى تخضع لعملية الإنتاج والوسيط فيها هو تنظيم وسائل الاعلان التى من مهامها الاساسية أن تخلق الرغبات أو بمباراة أخرى تولد حاجات لم تكن موجودة من قبل . ولا يسع المتخصص حتى علم الاجتماع الا الاعتراف بوجود ظاهرة خلق الحاجات المتعددة فى المجتمع الحديث ، وبخاصة إذا ما حاول دراسة التغييرات التى تؤثر فى نوع الثقافة الصناعية المعاصرة . فما من شك أن هذا يعتبر جزءا من ايدولوجية الرفاهة أو المعيشة الطيبة : « فعندما تغير بعض السلع التى كانت سلعا ترفيهية لتصبح من مقومات الرفاهة أو المعيشة الطيبة ، فكان غير الضرورى قد أصبح ضروريا (١) » .

وفي صورة من الصور نجد أن هذه الاكتشافات تخفى وراءها احتمالات مدمرة ، ذلك لأنها تنفي نظرية « الحاجات الأساسية » للإنسان ، وتتصدى لفكرة « الحد الأدنى للوإرم الحىة » ، أو وجود حد أدنى للحاجات لا بد من المحافظة عليه ، كما أنها تهدم فكرة التمييز بين « الضرورى » و« غير الضرورى » (فى المفهوم العادى) ، أو بين « الحاجات المطلقة » و« الحاجات النسبية » كما يسميها الاقتصادى كينز ، بمعنى أن الأولى لا يمكن ضفطها أو تقليلها بغض النظر عن وضع الآخرين فى المجتمع ، فى حين أن اشباع الثانية يعطى الفرد شعورا بأنه يعلو كثيرا فوق أقرانه فى المجتمع ، على أن هذه الاكتشافات تنقذ بطريق غير مباشر الفكرة المعروفة « بالربح التقديرى » ، وهو ما يتبقى بعد أن يستنزل من صافى الربح بعد الضرائب النفقات الضرورية المقابلة لمستوى المعيشة بعد الحرب الأخيرة ، فإذا ما أصبح غير الضرورى ضروريا ينتفى الفرق بين الربح التقديرى والربح العادى .

٢ - الاسراف وروح العصر :

إن حقيقة الاسراف لم تكن ، فى حاجة الى ما يثبت وجودها ، فقد شاهدناها فى جميع المجتمعات التى عرفها الإنسان ، وهى تتحدى جميع النظم الاجتماعية بغض النظر عن الأيدىولوجية السائدة فيها ، بل تتحدى أيدىولوجيات النقشف نفسها كما ثبت هذا تاريخيا فى ذلك المصير الهزيل الذى لاقته « قوانين تقيد الانفاق » ، وفى تاريخ عصور مختلفة فى قارات بأكملها . ولقد كانت حقيقة الاسراف وانتشاره فى ربوع العالم وتطوره المنطقى واستمرار وجوده أقوى من تأثير جميع القوانين الوضعية . وإلى عهد قريب كانت المجتمعات الغربية تستنكر الاسراف ، ولم يتحدد مفهوم واضح للاسراف لأنه حقيقة واقعة من ناحية ولأنه يمثل إحدى القيم الاجتماعية من ناحية أخرى ، فالاسراف هو « اسراف الآخرين » ، « تدمير دون فائدة » ، « سوء تنظيم الأشياء » ، « سوء استعمال ما يمتلك الفرد وما لا يمتلك » . ولعل المرء يستطيع إدراك المعنى الفلسفى لكلمة *deuastoin wsate* (اسراف) والاشتقاق بمعنى تدمير . ويبدو أن الأيدىولوجية السائدة هى ما يقترب من المفهوم العام للاسراف على أنه « المبالغة بالبلخ فى الانفاق » ، وكما يقول الاقتصادى آرثر لويس « أن الإنسان يعتبر من واجبه المقدس أن يفيض الاسراف وأن يوجهه موارد الى أفضل استخدام ، كما أن من واجبه أن يفيض القتل » .

وبينما يصف جورج باتاى الاسراف بالفاظ غريبة كأنها مديح مقلوب مثل . « عملية رائدة » ، « وبشرة بدخية للطاقة » ، نجد أن ادجار موران يصل الى استنتاج جدلى توضحه إحدى فقرات كتابه « روح العصر » اذ يقول : « أن استهلاك المنتجات يصبح فى الوقت نفسه الاهتلاك الذاتى لحياة الفرد ، فكل فرد يعيش وكأنه

يهتك وجوده . أما اليوم فأننا نجد أن النظرة إلى الأسراف قد تغيرت ، فلم يعد الأسراف يعني مجرد تبديد الأشياء أو «الانفاق المديم الجدوى» ، أو «الانفاق الجنوني» ، بل أصبح الإنسان يعيش في صميم الأسراف ، وهو في هذا لا يجد السرف في عزلة من المجتمع ، بل أن الأسراف أصبح سلوكا جماعيا ، وأصبحت البيئة المعاصرة وما بها من وسائل أعلام حديثة شريكا في انتشار ظاهرة الأسراف الجماعي هذه ، والواقع أن ظاهرة الأسراف تعكس روح العصر في كل مجتمع وفي كل حقبة من تاريخه ، وليس من المستبعد أن يمكن تقويم المرتبة الاجتماعية للفرد طبقا لنوعية إسرافه . واليوم نجد أن الأسراف الجماعي إنما هو نتاج مجتمع الثقافة الصناعية .

ومما يثير انتباهنا منذ البداية أن «المعالجة الصناعية» للثقافة والصحافة ، وأسطوانات الموسيقى ، ونسخ الكتب الرخيصة ، والأفلام ، واللوحات الفنية المنسوخة ، كل أولئك يؤدي إلى انقلاب في الثقافة . وإذا اعترفنا بأن المعنى التقليدي للثقافة هو أنها اتجاه ذهني ، وأن هذا الدهن ينمو بالمعرفة وبممارسة التفكير وتنمية التذوق (وهذا مقصور على الفئة المختارة في المجتمع) ، فلعلنا من الواضح أن ليس في مقومات الثقافة الجماعية ما يهدد هذا . أما إذا افترضنا كما يفترض الانثروبولوجيون أن الثقافة هي كل ما ينتقل إلى الإنسان خارج الوراثة العضوية ، فأننا سنكتشف على الفور أن الثقافة الجماعية لا تعني شيئا خلاف هذا مع التحفظ بأن الثقافات الجماعية لا تقف في سبيلها .

وإذا توخينا الحقيقة ، فإن هذه الثقافة الجماعية إنما تستهدف كل فرد يفيض النظر عن الهياكل الاجتماعية والأهمية النسبية للثقافات المحلية ، فهي موجهة إلى « الرجل المادى النموذجي » ، رجل الشارع ، والرجل الذي يمثل فردا من أفراد الشعب . وإذا كانت فئات عديدة في المجتمع تفتتن بجاذبية هذه الثقافة المعاصرة فمن الضروري أن لا نتخذ موقفا سلبيا من هذا الافتتان أو نقول من شأنه استنادا إلى وجود ثقافة تقليدية أو قومية راسخة الجذور . أننا في مواجهة ثقافة تعتبر نتاجا لأنماط ضخمة من الإنتاج الصناعي ، تتولى نشرها وسائل نشر ضخمة ، تستهدف الجماهير الغفيرة . وبمعنى آخر يصبح تكتل عملاق من الأفراد في قبضة الأنظمة الداخلية للمجتمع (طبقة ، أسرة الخ) . والحقيقة أن الثقافة الجماعية التي يولدها الرغد الناشئ من العمليات الإنتاجية إنما هي في أعلى درجاتها ثقافة استهلاكية . يعني صرحها التطلع التخليى لمجموع الأفراد في المجتمع .

أن هذا التركيب التخليى الذى يعكس العلاقة التبادلية بين الكائن والبيئة التي يعيش فيها يحتوى مجموعة من العمليات المترابطة مثل الإيمان ، وتحقيق السذائبة والتحول ، وهذه تعمل على خلق حياة تخيلية وأنشطة متزايدة ، وعن طريق أدواء الحياة المعاطفة (والحياة العملية أيضا) فإنها تساعد على تكاثر الحاجات ، والنتيجة

«الحتمية لذلك هي الزيادة المطردة في انتاج السلع الاستهلاكية في المجتمعات الصناعية. ويقول ادجار موران : « ان التحليل المنطقي الحقيقي والتخيلي يعتبر من الانسكاك الانسانية الهامة » . والعلاقة بين الاستهلاك والتخيلي والاستهلاك الايجابي انما تبني على المتوال التلويقي ، والتلويق هنا لا يقصد به تقدير القيمة الجمالية لصل فني ، وانما كنوع من العلاقات الانسانية الاكثر حيوية ، وتنبعث من حركة مزدوجة من الاسهام والايماز .

وقد لاحظ علماء الاجناس في عدد من المجتمعات المتباينة ان السلع الاستهلاكية تحاط بغلالة من الخيال ، ويسرى هذا على السلع « الثقافية » بقدر ما يسرى على المنتجات الاقتصادية ، ولكن هناك حقيقة تلقى الضوء على ميول وافعال الافراد في المجتمعات المعاصرة ، الا وهي ان حضارتنا الصناعية بما تحويه من استهلاك جماهيري ضخيم محاطة هي الاخرى بغلالة من الخيال. لقد شعر رجال الاعلان وخبراء الحوافز بمقدم هذه الظاهرة ، ولم يحاولوا القيام بدراسة منظمة في هذا الاتجاه . ان الاستهلاك التخيلي يتعارض منطقيا مع الاستهلاك الفعلي ويتخطى حدوده . وهذا هو الهدف الرئيسي للثقافة الجماهيرية (الجماعية) : ان هذه الثقافة بالتاكيد لا تكتثر بالموامل التي تنشطها ، ولكنها تهتم بطبيعة الحال بارقام المبيعات الضخمة ، وترتبط بأساليب الدعاية ، وبالإضافة الى هذا فهي لا تتردد بصدد الاهداف التي تحقق الاشباع وتسوق لهذا جميع ألوان الاقناع : حب الاختيار ، التبسيط ، التهجين ، والتجانس وغيرها . وبمعنى آخر انها تستصعب في قالب واحد حتى يمكنها الانتشار الى اكبر مجموعة من الشعوب الخارجية ، وشتى ألوان الفولكلور ، والرموز الاجنبية القريبة .

وفي استطاعة المرء ان يحدد عددا من الموضوعات التي تشير الى ادراك لجاذبية هذه الثقافة : الفتوة ، المراهقة ، تجديد الشباب ، ثم موضوع السعادة « والحياة المليئة » وما تكفله من « حياة خاصة » ومتعة الراحة والجمال ، ثم موضوع الحب والشهوة او شهوة الحب لا كعامل انحلاي بل كأساس تكويني لكل حياة خاصة . ان هذه الموضوعات اذا ما اضيفت الى تأثير المؤلفات القصصية الشائعة والصحافة والسينما والاذاعة والتلفزيون تحدد نغمة معينة تشكل الى حد ما المخطط الاولى الذي يرجع اليه : الا وهو المخطط لنموذج الحياة المعاصرة . ويشترك في تشكيل هذا النموذج ، والتأثير فيه الكلمة المكتوبة ، وال عروض المرئية ، والصور ، وحفلات الموسيقى ، والرقص والالعاب ، ووسائل الاعلام ، والسباحة والسينما وتقريب الاشتراك في الحياة الخارجية للعالم . ان المرء يستطيع اليوم وهو جالس في بيته ان يشاهد على شاشة التلفزيون عرضا مركزا لالوان الحياة في مختلف انحاء العالم . وهذا التحول في نطاق المشاهدة ونطاق الاعلام يقود الى تجديد في القيم والمعايير وفي طبيعتها وفي الاخلاقيات الجماعية ، واحد مظاهر هذا التجديد هو احلال المتعة الحاضرة مكان المتعة المستقبلية .

٢ - الاسراف والمطلات :

ان الانفاق الخاص بمواسم الاعياد او المطلات يعبر عن سلوك مجتمعى قد يتدرج بين الاقتناع بتبريره أو التسليم بأنه فرض من القروض ، وهذا على الرغم مما قد يقال من هذا الانفاق من أنه تفاخرى أو عديم النفع أو سسلوك أحقق ، فالاسراف كسلوك قد تتقبله بعض المجتمعات بينما ترفضه مجتمعات أخرى ، أحيانا يفرض نفسه على الأفراد وبخاصة عندما تبرره عادات الاعياد والمطلات أو الميول التفاخرية ، فالمطلات أمر مشروع مادامت تكتنف سلوك كل أفراد المجتمع في لحظة معينة . وكما يقول كلود ليفي ستراوس : « ان المطلات (أو الأعياد) جزء من صميم الحياة الاجتماعية لا لانها عادات متوارثة من الماضي وإنما لانها أمور لا يمكن تغييرها » ، والمطلات تمد الأفراد بالتبرير الكافى لالوان من الانفاق الترفى أو التفاخرى أو مظاهر الانفاق البذخى الأخرى . ويعنى آخر تعتبر المطلات مسئولة عن تنظيم عملية الاسراف ووضع أوصاف محددة لها ، فتصبح بالتالى عادة من العادات الاجتماعية المتأصلة كاشباع رمزى ، فكان المطلات أو الاعياد تصبح نوعا من الفوضى المنظمة ، كما أنها عملية لا نهائية شبيهة بالصور التى يعكس بعضها البعض بين مرآتين متقابلتين .

وخلال فترة أكثر من نصف قرن الآن دلت الدراسات الانثروبولوجية على ما يؤيد وجود الاسراف فى الاحتفالات والأعياد ، شأنه شأن الاسراف التفاخرى . فيشير العالم يولياني مثلا فى كتابه « التجارة والسوق فى الامبراطوريات القديمة » الى انه بالإضافة الى نشاط التبادل التجارى المعروف توجد حلقة أخرى من الانفاق لها مراسمها وطقوسها وشرائرها والأفراد المخصصون لها ، وفيما يختص بأنواع الهدايا والوفاء والوان بالهدم . وان هذا التنظيم الواقعى لعملية الاسراف فى السلع والخدمات يعتبر سلوكا مناوئا لكل محاولة نحو الرشد الاقتصادى . ومن أمثلة الخروج عن قاعدة الترشيد هذه ما اكتشفه العالم روبرت هرتز فى سلوك أحد المجتمعات التى درسها حيث يستهلك الأفراد فى بضعة أيام ما سبق لهم أن ادخروه من إنتاج تراكم عبر سنوات .

٤ - الاسراف والالتزامات « التفاخرية » :

(١) ظلت البحوث الانثروبولوجية خلال عشرات السنين الماضية تمدنا بمعلومات من حلقات اجتماعية شبيهة بالبوتلاش (١) ثبت وجودها فى عدد من المجتمعات التباينة ، طبقا لدراسات : بوز ، ومالينو فسكى ، وموس ، وياناي ، وغيرهم .

(١) مهرجان يمارس فيه الهنود الحمر توزيع الهدايا

على أنه لم تظهر دراسة تفوق في وضوحها وثقتها ما أمدا به مالىونفسكى عن مجتمع « الأرجونوت » ، على الرغم مما أثير حول هذه الدراسة من جدل . وبالإضافة الى حلقة الانفاق التفاخرى وما يحيطها من مواكب الأبهة والمراسم يشير مالىونفسكى في دراسته الى وجود حلقة تتضمن مددا من الوان الاسراف . ومن أمثلة حلقة الاسراف التفاخرى الاولى :

الكولا : وهى رحلة بحرية محملة بالهدايا مع التسليم بقيام الالتزام باعطاء هدايا مقابلة مستقبلا .

الميلاميل : وهو تقديم الطعام واهلاكه تكريما لارواح الموتى .

الساجالى : أى تقديم الطعام واهلاكه تكريما لمن اشتركوا في رحلة الكولا البحرية .

الوازى : هدايا من صيد البحر ولمار الارض مع طقوس طبقا لمراسم محددة ، أما الحلقة الثانية المشار اليها فهي من النوع الانعكاسى (أى تبادل هدية بهدية مقابلة كما يصفها الباحث هويتلى) ، وتشمل أنواعا من السلوك مثل :

الجموالى : ويمثل لونا من المتاجرة الاكتشائية المستوى .

الفاكبولا : دفع اصحاب لمن طلبوا عملا وقاموا به .

الفاقا : مقايضة الطعام من نتاج الارض والبحر دون مراسم .

وبلاحظ الدارس أن قيام هاتين الحلقتين يوحى بوجود علاقات شخصية فيما بين الافراد (مثل الهدايا من أجل الحب ، أو الهدايا للصديق ... الخ) .

نموذج من جزر تروبرياند

أنواع المدفوعات (الانفاق)			الحلقة
وازى	ميلاميل سجالى	كولا	تفاخرية (مراسمية)
لوباوى	سبوانا	مابولا	شخصية
إنافا	داكابولا	جموالى	تبادلية - تناظرية

ولان هذه الهدايا وما يتبعها من اهلاك تتطابق مع الاستخدام التفاخرى (كولا وميلاملا ، مثلا) فانها تزيد كما وجودة كلما ارتفع مقام المهدي والمهدي اليه في السلم الطبقي لمجتمع جزر تروبرياند . وفي كل حالة نجد أن هؤلاء الذين يقدمون الهدية ويهلكونها يتمتعون بمركز اجتماعي اقوى من مركز المهدي اليهم الذين يصبحون بهذا في وضع التفضل عليهم . وعلى ما في هذا الوصف من معلومات ايجابية الا أننا نتساءل : هل يوضح لنا ثمة شيئا ؟

(ب) ومنذ عشرين عاما قبل دراسة مالفينوسكي كتب ثورستين فيلن كتابه عن « نظرية الطبقة المترفة » . وقد ادعشنا فيلن بأنه أورد فيما كتبه منذ ٧٥ عاما آراء سابقة لمصره فعلا ، وقد اثبت تطور المجتمعات وما جاءت به الدراسات الحديثة عن الاسراف مدى تأكيد نظرية فيلن وآرائه . ونقطة البداية في نظرية فيلن هي الوضع الذي فيه يتولد الفائض اقتصادي يزيد عما يكفي لتحقيق الرفاهية لافراد المجتمع ، حينئذ تتكون طبقة (من القادة أو المحاربين أو الكهنة مثلا) تصبح وظيفتها الامتناع تماما عن أي نوع من انواع العمل المنتج ، ويكون طابعها المميز هو السراحة الترفيحية والاستهلاك المظهري الذي يلازمه بالضرورة الاسراف المظهري . وهذا اللون من الاستهلاك المظهري يتميز بما يضاف عليه من « تهذيب » وسلوك ترفي يقتضيه تبديد الفائض الاقتصادي المتجمع ، ويصبح بذلك لونا متخصصا من الاستهلاك يكون عنوانا للدي النفوذ والثروة النقدية التي يمتلكها الشخص في المجتمع . اذن فمقد تولد في المجتمع نظام يحكم البناء ! انتاج غير منتج أو عديم المنفعة الاقتصادية ، واستهلاك غير ضروري - انتاج واستهلاك لسلع معينة وبخاصة السلع الترفيحية - ويصبح هذا الاستهلاك الترفي علامة على مقام الفرد في المجتمع . والطبقة المترفة (أو الطبقة المستربة الماطلة عمدا أو بحكم الأوضاع الاجتماعية) تميز نفسها عن غيرها من الطبقات بما تخصصه لنفسها من الوان الطعام والشراب والعقاقير والمخدرات ، ويعد كل عضو من امضاء الطبقة المترفة نفسه ليكون خبيرا ممتازا في أنواع هذه السلع. وعندما تكون هذه السلع نادرة وغالية الثمن فانها تحظى بالتفخيم والتمجيد (من جانب امضاء الطبقة المترفة) وبذا تميل امراض هذه الرذائل الاجتماعية الى أن تصبح فضائل . ويضيف فيلن أن تقدم وسائل المواصلات والتحرك الاجتماعي قد ادى الى تغير المظهر السلوكي للطبقة المترفة الماطلة هذه ، واصبحت المظهرية تتجلى بصورة اكثر في الاتفاق البلخي التفاخرى بدلا من مجرد الراحة الترفيحية . وهذه قريئة اكثر وضوحا . ونظرا لتغير الوضع الاجتماعي للنساء (وفيلن يكتب عام ١٨٩٩) فقد أصبح هن التعبير العملي للاستهلاك التفاخرى . فالمرأة تمثل الصاللة المترفة بما تلبسه من « اسراف مظهري » (مثل المجوهرات والفراء وغيرها) .

٥ - الإسراف المنظم والإسراف الفوضوي

(أ) أن التفاخر - مثل العطلات - يجدد ضمن ثباته والتزاماته الوثاق من الإنتاج التبديدي واهلاك السلع والتبذير والإبته والبلذخ . فهو يفسى « مشروعية » اجتماعية على الوان من السلوك . أنها ليست مشروعية مبادئ بل احساس يجس به الأفراد . وهكذا يتجه السلوك الاجتماعى الى أنواع مختلفة من التبذير ، وسرعان ما يصبح هذا السلوك جزءا من النظام الاجتماعى . وهنا يقول قبلن أن استخدام اصطلاح « الإسراف » عند الحديث عن الإسراف المظهري يتسبب في حرج موقف الطبقة المترفة ، وذلك لان كثرة الاستخدام الدارج لبعض الالفاظ كثيرا ما يفسى عليها مفهوما بغيضا أو غير مرغوب ، ونحن اذا استعملنا هذا اللفظ أو المصطلح فانما لانه يفيد - دون وجود اصطلاح أنسب - في تفسير هذه الظاهرة أو الفكرة . « وإذا أطلقنا لفظ اسراف - هكذا يكتب قبلن - فانما نطلقه على نوع من الانفاق غير الضرورى والذي لا يضيف شيئا الى مستوى الرفاهة في مفهومه الضيق ، وليس المقصد من استخدام هذا اللفظ الإشارة الى سوء توجيه الانفاق من وجهة نظرس المستهلك ... » . وقد يحدث أن أحد العناصر المكونة لمستوى المعيشة يتحول من مرتبة الاسراف والترفيات الى أن يصبح في ذهن المستهلك ضرورة من الضروريات: مثال ذلك السجاد والفضيات والمجوهرات والملابس ... وغيرها . ومن الواضح أنه لكى يدرج هذا أو ذاك من أنواع الانفاق في فصيلة الاسراف المظهري فلا بد أن يكون انفاقا لمجرد الاسراف ولا يحقق غرضا آخر . ويقول قبلن أن هذه نقطة حساسة جدا لأنه من المحتمل أن يكون الانفاق متضمنا لعناصر المنفعة والإسراف في الوقت نفسه ؛ ولو أنه بصفة عامة نجد أن عنصر الاسراف هو الواضح في حالة السلع الاستهلاكية في حين أن عنصر المنفعة يكون أكثر وضوحا في حالة الإنتاج .

ويتضح لنا من دراسة قبلن هذه الى أى مدى تتغلغل مظاهر الاسراف بتكرار حدوثها على مر الأيام فتصبح ضمن إبعاد الانماط الانفاقية المألوفة في المجتمع .

(ب) اذن : لا يتحدد الاسراف بما يفيض عن الحاجة ، بل على العكس من ذلك قد يحدث في حالات معينة أن يتحول الاسراف الى منفعة . وكما نعلم يميل الكاتب جورج باتاى الى إبراز خاصيتى البلذخ واللزومية بالنسبة للإسراف ، مبتدئا بتحليله لأثار « فائض الطاقة » والنتاج الاقتصادى . وفي امتقاصى أنه من الضرورى أن تشتت جزء غير يسير من الطاقة المنتجة في شكل ثروة . ويقول باتاى : أن الحركة العامة للمادة ... تجعل الإنسان يكرس نفسه « للعملية الفخمة » و« للاستهلاك العديم المنفعة » ، وعدم تفهم هذه الحركة العامة هو الذى يقود الإنسان وعمله الى كارثة الأفعال الهدامة . ففى كل مجال يوجد « تبذير طرئ للطاقة » ، ويعتبر الإنسان

أكثر الكائنات استعدادا للاستهلاك الترفي لغائض الطاقة الذي تولده ظروف الحياة . ويرتبط « الإحساس بالكثرة » بتغيير مزدوج لتطورنا الاجتماعي الحركي تقتضيه منا عملية استهلاك الثروة : علينا أن نرفض الاشتراك في الحروب ، وأن نرفض التبدد الترفي بكل ما ينم عنه من ظلم اجتماعي . ويبدو أن مصدر الكثرة هنا هو « الثروة الفائضة » ، مما يوحي بأن في استنتاجنا هذا تناقضا منطقيا ، ولكن هذا لا يفسد من أصول الالابات « أن من مبادئ الاقتصاد العام (القومي) أن استهلاك الثروة هو الهدف الرئيس وراء عملية الإنتاج » ، والحياة الواقعية بما فيها من متعدد أنواع الانفاق لا تعرف انفاقا مخصصا للإنتاج دون هدف آخر . وقد ألقى باتى الضوء على أصل المشكلة سنوات قبل كتابات جالبريث . ويمكننا القول أن عددا من المفاهيم الاقتصادية أصبحت في حاجة إلى إعادة تشكيل ، بما في ذلك مصطلحات « العملية الفخمة » و « الاستهلاك المديم المنفعة » وكل ما يتعلق بأسس العلاقات بين الأفراد .

٦ - الاقتصاد الطائش ، ووسائل الإعلام الجماعية ، والتحرر الاجتماعي

قرأنا لثورستالين فيلن بالأمس ، ثم تبعه الكاتب ج . باتى ، وها هم الكتاب المعاصرون أمثال جالبريث ، وموران ، وريزمان ، وماكلنهان ، وليفى شتراوس ، كل هؤلاء في كتاباتهم قد اكتشفوا وراء الفوضى الظاهرية نوعا من التنظيم المستتر « للتدمير الترفي » . ولما كان هذا التفكير الطائش أو الفوضى ليس نابعا من مجتمع بدائي هجى ، بل أنه تفكير في « حالته الفوضوية » ، فإن دراستنا للأسراف تجلب لانظارنا عملية اقتصادية « في حالتها الفوضوية » تختلف عن التفكير المجتمعي الراقى بهدف الحصول على عائدها النشاط الاقتصادي في حالته الفوضوية بتطور كمخلاق طبيعي طبقا للعوامل المحددة له ، وبالإضافة إلى هذا فإنه يقتضى عددا من الخطوات والعمليات الأولية . وليس لمة خوض في خلط المفاهيم بالنسبة لهذا التطبيق ، وليست المسألة تبديدا للثروة عن طريق الإفراط « وسوء التقدير » . أن الدراسات الحديثة تمدنا ببراهين تؤكد أن هناك عملية « اسراف » منفصلة تماما عن العادات أو الأفعال المضاربة (١) .

(١) لقد كان الفيزيوقراط (الطبيعيون) أول من أورد نظرية عن الاسراف على الرغم من أنهم لم يقوموا بقياس أهميته . وباتى كيناي في قمة هؤلاء الكتاب ، كما برز منهم نكولا بادو (الذى امتدحه ماركس في كتابه رأس المال في أكثر من موضع) .

(١) ألقود هنا ما يعرف في الدراسات الاقتصادية من أن سوء تقدير حالة السوق مستقبلا قد يؤدي إلى الإفراط غير مرغوب في إنتاج قطاع من القطاعات (المترجم)

ففى كتابه « تقويم المواطن » (الجزء الاول عام ١٧٦٧) يعيىسد بادو تحليل كينائى والماركيز دى ميرابو ، ويكرس عددا من الصفحات للتقد القاسى « لقوانين الانفاق » (١) لان هذه القوانين تخطئ فى وضع « الاستهلاك المظهري » فى الفصيلة نفسها كالتزبن الترفى ، حيث الاول يعمل على تنشيط الاقتصاد بزيادة الطلب على منتجات الارض وبالتالي زيادة التانج الصافى، فى حين ان الثانى يعمل على التخرىب لانه يحول جزءا من الانتاج الى الطبقة المقيمة (الترفة غير المنتجة) والى الخارج . فىجب ان لا نقلل من الانفاق الزراعى فى صالح الانفاق غير المثمر . وبأسلوبه البارع كتب الماركيز دى ميرابو ما يفيد بانه « اذا استاصلنا وباء الربا ، واهدنا دخل الخزائنة العمة من الارض الزراعية ، فان الانفاق الترفى سيزيد وسيكون اكثر تمشيا مع العدالة . وهذا الانفاق الترفى يرجع مصدره الى استخدام هذا الفائض من الثروة بعد الانفاق بالمأشى (زيادة فى التانج الصافى) ومن النشاط الحر للتجارة ، وسوف يكون « الترف » اذن تابعا للدرجات والاحوال التى تتعرض لها ثروات المواطنين ، وبهذه الطريقة لن يكون الانفاق الترفى ضارا بالاقتصاد ، بل سيدعمه ويزيد تنشيطه ويخلق له الحوافز ، كما انه سيكون المنار الذى يهتدى به المجتمع » . ومما يدهش القارىء حقا هذه الصيغة العصرية التى كتبت بها هذه الآراء ، لاننا عندما نقرأ لكتاب من امثال جالبريث وبكاريد فاننا نجد هذه الخطوط الفكرية بعينها باستثناء ان الترف يصبح « ترفا جماعيا » ، وأن وسائل الاعلان تثير الجنون الاستهلاكى لدى الافراد .

(ب) وليس هذا هو كل ما فى الامر . ففى المجتمع الاقتصادى المعاصر المبنى على الترشيذ يكون الانتاج الصناعى معتمدا على التنظيم (تنظيم حلقات متباعدة تبدأ من الاستثمارات المنتجة وتتوقف عليها) ومعتمدا على الاسراف : فالثقافة الجماعية تؤدى الى سوء التنظيم (التحول) وقد نجد أن مثل هذا التحول لا يحدث فى بعض المجتمعات وهذا فى حالة ما يكون الاسراف (الانفاق الاحمق والعميم الجدوى) مندمجا فى أيام المظلات وفى حلقات الانفاق الترفى الاخرى ، أو ببساطة اخرى فى الاعلام الخاص بالاعياد والمناسبات .

ومن ناحية اخرى — كما يلاحظ موارن فى « حضارة وسائل الاعلام » — يتأثر السلوك فى المظلات بالمشاهدة ، وتنتقل الى الافراد انماط سلوكية من امكان بعيدة عنهم ، وكذلك يقول مارشال ماكولهان : « الوسيلة رسالة » . ويفهم من كل هذا أن طبيعة الاعلام قد تغيرت مع طبيعة الاسراف نفسه .

(١) مجموعة من الآراء التى تنادى بضرورة تقبيل الانفاق على بعض انواع السلع غير الضرورية مثل الملابس الفاخرة وغيرها . (المخرج)

٧ - فصائل اللهو (اللعب) وفصائل الاسراف :

مادامت ممارسة الاسراف تأخذ اتجاهها ضمن النسيج المركب للمعطلات والانفاق والتفاخرى ، ومادام السلوك الاجتماعى للناضجين تحكمه قواعد وآداب الياقة ، وبالتالي يبقى اذ ذاك جزءا من السلوك التفاخرى ، فان الاسراف يصبح كانه عملية ممارسة على الرغم من أنه يعتبر « اسرافا » في المفهوم الايديولوجى ، ومع هذا فان الايديولوجيات في جميع المجتمعات تستنكر الاسراف حتى على الرغم من ظهوره خارج هذه الاطارات ، تماما كما تنبذ الوان اللهو المحرمة . وسبب ذلك أن كلا من اللهو والاسراف يقابلان ذلك التركيب الدهنى المتحرر من الواقع التجريبي ، ويتطلبان ممارسة متماثلة . ويفصل كالوا R. Caillois في تصنيفه للالعب (اللهو) في كتابيه « بين الالعب والناس » ، « والالعب والرياضة » ، وهذا يوحى بتقسيم الالعب الى أربع فصائل : الالعب التنافسية ، والعب الحظ ، والعب المحاكاة ، والعب للمخاطرة . وهذه الفصائل ليست بعدمية الأهمية اذا تعرضنا لايضاح أنواع الاسراف: الاسراف من طريق المنافسة ، بالرهان أو التحدى ، بالمحاكاة ثم بالمخاطرة . فلواخذنا مثلا الفصيلتين الأولى والثالثة (المنافسة والمحاكاة) لوجدنا أن اسراف مجموعة من الافراد (استخدام جزء من الدخل فيما هو خارج عن انماط المجموعة) هو تعديل في انفاق مجموعة أخرى (استخدام كمية الدخل نفسها طبقا للانماط السائدة في المجموعة) . وفي أقصى اشكاله يبدو أن الاسراف يعنى بالتطبيق العملى لنظام مفصل من الاعلام الاقتصادى يتخطى انماط المجموعة ليصل بها الى انماط خارجة عنها . ونقطة الانطلاق في هذه اللعبة هي تجاهل الواقع التجريبي حتى يمكن ادراكه على مستوى آخر هو مستوى الخيال ، ولكن هذه اللعبة لا يشترط أن تكون سلبية . وهذه المحاولات من التجربة والخطأ تؤثر أحيانا على أبسط درجات التمايز وتكون بذلك خميرة للتحرك أو التنقل الاجتماعى . وبديل الواقع التجريبي نجد اليوم أن الاسراف الجماعى مرتبط وثيق الارتباط بأجهزة وسائل الاعلان التى تطوره ليلاثم العصر ، وتحاول تقويته حتى تموض الأهمية التى فقدتها المعطلات ، وتعرض التراخى في انماط الانفاق التفاخرى التقليدية التى حلت محلها انماط التفاخر الجماهيرى لطبقة سكان المدن . وهذا اللون من الاسراف الذى يمثل الترف في العصر الحديث يعتبر حافزا للجهاز الاقتصادى .

٨ - الاسراف ، والافتتان والاعلام :

يتأرجح الاسراف طبقا لنوعية المجتمع بين موقف بارد (كما في الثقافات التقليدية) وموقف ساخن (حضارة ما بعد التصنيع) فهو أحيانا تعبير عن أعلى الفصائل الاجتماعية (التفاخرى والمعطلات) وأحيانا أخرى هو تعبير عن الفصائل

فالتى تمثل القاعدة فى النظام الاجتماعى . وفى المجتمعات الجماهيرية التى تسود أفرادها ميول واضحة نحو الصراع (الطبقي) ومستويات عالية من التنافس ، وحركية اجتماعية قوية ، نجد أن الاسراف هو إحدى الوسائل التى تمكن من الاندماج فى الصفوف الطبقة العليا وذلك من طريق محاكاة أنماطها (الاتفاقية) ، فى حالة الانتقال من طبقة إلى أخرى تملوها مباشرة ، أو بالمخاطرة إذا ما كان الفسارق بين الطبقتين كبيراً . وفى هذه الحالة الأخيرة — كما فى لعبة « الروليت الروسية » — قد يتحقق تأكيد الذات من طريق الموت . ذلك لأن الشخص الذى ينجس فى الاسراف يعلم أن فى استطاعته الوصول إلى عالم فى مستوى أعلى من عالم الراحة الترفة والانفاق المظهري والاستعراض المظهري — وهذا يهيء له التمتع بأشياء وملكات رفيعة المستوى . وبانغماسه فى الاسراف يجد نفسه محاطاً بحياة جديدة لا حدود لها إذا ما قورنت بحياة الأفراد البسطاء . وتحت تأثير هذا التحذير تجسده يلعب للعبة مع نفسه ، فهو مبهور بافتتانه الآخرين ، وفى النهاية يخدع نفسه . وإذا كان هو لعبة انهياره الذاتى فذلك لأنه مجبر على هذا السلوك : أنه مجبر على أن يلعب دوراً يشبع التوقعات الجماعية ، أى توقعات المراسم المظهرية طبقاً لقواعد النفوذ الرمزي ، أن الاسراف عملية منفصلة تبدو كنوع من مضاعفة أكثر القطاعات الاجتماعية لياقة ، وإذا كان الانطباع المتولد هو الإباحية (١) أو بالحرى الصفاقة الاقتصادية فإن الواقع يشير إلى أن العكس هو الصحيح . أن عالم الاسراف عالم منفصل — داخلي وخاص — يفرض نفسه على العالم الآخر ، وإلى حد ما يضمن عليه مغزى ودلالة . أنه يشير إلى نظام من الاعلام التنوعى أى من طريق الوسائل الاعلامية ، وقد يكون هذا التعاير أو التنوع « لا شعورياً » كما فى حالة نظام الأزياء المستحدثة مثلاً ، الذى يرجع بصفة مستمرة إلى البلدخ الترفى كنقطة جوهرية وإلى خلفية من القنوات الاجتماعية الفعالة التى يعيد تشكيلها ويجدها بصورة مستمرة .

٩ — نحو نظرية عامة للاسراف المنتشر :

إن ما نطلق عليه اصطلاح الاقتصاد الطائش (أو الفوضى) يشير إلى حقل نوعى من البحث ، وإلى التركيب الحقيقى لموضوع الاسراف ، أى عملية تحويل النشاط الاقتصادى بعبء من الأهداف المساعدة . ولا شك أنه فى هذا المعنى نجد أن القيمة الأكبر لكتابات فبلان لا تكمن فى وصفه وتحليله الذكى للانفاق البلخي والمظهري للطبقة الامريكىة المترفة فى نهاية القرن التاسع عشر (حيث كان المجتمع ينتقل من حقبة ما قبل التصنيع ليواجه الثورة التكنولوجية) ولا هى قدرته على التمييز بين

(١) التردد من قيود معينة — المترجم

مراتب الحاجات بطريق النوع والمقصد : مثل الحاجة الماسة ، المظهرية او التفاخرية ، والتدمير . لقد سبق آخرون من المؤرخين في الاشارة ببراعة الى مثل ما كتب فيلن فيما بعد ، ومكتباتنا مليئة بما يشهد بذلك . فلو انك بحثت مثلا في مذكرات سان سيمون لوجدت وصفا مطولا للابية التي اشتهر بها بلاط الملك لويس الرابع عشر . ومع هذا فاننا اذا وضعنا جانبا الجهد التخميني الذي قام به الفريوقراط والذي لا شك في قيمته العلمية ، فان نجد كتابا سبق فيلن في محاولة تقديم « نظرية عن الاسراف » ولكن في الأمر أكثر من هذا ان فيلن هو الكاتب الوحيد (وهذا يرجع الى عصرية خارقة في الادراك) الذي اكتشف شكلا من أشكال الاسراف المظهري مستترا وراء ستار عنصر الالتزام في الانفاق الترفي .

ان كل مجتمع ، مهما كان نوعه ، لابد أن يجد التبرير الايديولوجي للانفاق الترفي كضرورة وظيفية وليس كنوع من الاسراف (في المعنى المكره) لانه عن طريق الانفاق التفاخرى تتحدد التزامات المربة والمركز الاجتماعي والوضع في سلم القوى ، وهكذا يمكن التعبير عن عمليات اتخاذ القرارات نفسها وتحديد اغراضها اجتماعيا .

وخلافا للاستعمالات المألوفة التي تفرق بوضوح بين ما هو اسراف وما هو انفاق ترفي ، نجد أن فيلن قد اكتشف شكلين للاتجاه الاساسي نفسه ، اي تفصيلتين متكاملتين لحظة العمل نفسها ، واذا اردنا الاستفادة من اسهام فيلن على هذا النحو قللمه من التسليم ان نفكر في نوعين متناقضين من الاسراف: اسراف مردول ، واسراف مقبول (وهو ما يقبل ايدولوجيا على أنه ليس باسراف بل انفاق على جوانب الحياة) وفي كلتا الحالتين نجد من الناحية التحليلية ان هناك ابتعادا بالنشاط الاقتصادي الى أهداف غير مساعدة . على أن البراعة تكمن في تغليف الاسراف التفاخرى او العتومسي (الاحتفالي) في قناع مما نسميه نافعا ووظيفيا .

اسراف مردول	اسراف مقبول	انفاق ترفي
انفاق ترفي غير الزامي ويعتبر اسرافا	التزامات ترفية تقرها الايديولوجية السائدة	
تعتبر غير مساعدة	تعتبر مساعدة	

ان ما وجده فبلن في المجتمع الامريكى في ختام القرن التاسع عشر مازال صحيحا حتى الآن ، ولكنه قد ازداد دعما بما ولدته الحاجات الحضارية : زمان ومكان لقضاء الفراغ والراحة ، مساكن للمطلات ، سيارة ثانية ، رحلات بحرية ترفيهية ... مما أصبحت تستفيد منه طبقة سكان المدن . وأصبح ما يسمى بالحاجات « الاجتماعية والثقافية » ينتشر تدريجيا بين جميع الفئات الأخرى (في المجتمع الامريكى) . وهكذا تغير الوضع ، وما كان انفاقا ترفيا مردولا في وقت مضى أصبح بمرور الزمن مقبولا ومدمجا ضمن نطاق « الراحة » وما يسمى « بالانفاق الناشئ من ضرورات الحضارة » وبمعنى آخر أصبح هذا الانفاق مندمجا ضمن الفائض المرغوب .

اسراف مقبول	اسراف مردول	الفائض
فائض مرغوب	فائض غير مرغوب	
تقره الايديولوجية السائدة	تعتبره الايديولوجية السائدة اسرافا	
يعتبر مساعدا	يعتبر غير مساعد	

ونشأ لعبة جدلية بين مراتب الادراك المعاصر ومجال تحريك الاشياء ، وهذه تعمل باطراد على اجتلاب ما كان في السابق منطقة اسراف مردول وتحوله الى نطاق الاسراف المقبول . وتنتشر هذه اللعبة نسبيا مع وسائل الاقناع الجماهيري . وسائل الاعلان أو الوسائل الأخرى . وكما اشار الكاتبان يولياني وبيرسون في دراستهما الشهيرة (التجارة والسوق في الامبراطوريات القديمة) فان فكرة الفائض المطلق انما هي من قبيل الخيال ، وقد نطلق هذا الوصف على فكرة « الحاجات المطلقة » ، وهذا طبقا لما اثبتته البحوث العلمية الحديثة . فالفائض مسألة نسبية والمجتمعات تعمل دائما على إعادة تشكيل فائضها الاقتصادي بمرور الزمن .

على انه لكي يتخذ هذا الاكتشاف مفزاه الواقعي ، كان من الضروري دراسة المجتمعات المعاصرة والادراك السليم لظاهرة الانتاج الضخم والاستهلاك الضخم والانفاق الترفي الجماهيري . وليس هذا كل ما في الامر فكما انتشرت ظاهرة الانفاق الترفي بين الجماهير تختفى الفصائل التي حدها فبلن - الراحة المظهرية والاستهلاك المظهري - ويعاد تشكيلها خلال عملية الانتشار . والحقيقة هي ان الاستهلاك الترفي ينزل الى

مستوى جميع طبقات الشعب - إذا صح لى أن أعبر بهذه العبارة. - وبهذه العملية تحدث تغييرات وتبديلات في معايير التمايز وتغير نظرة المجتمع الى بعض الانماط - إقما كان على المستوى قد يصبح عاديا - والسلوك الذى كان مخصصا لطبقة مترفة يصبح بمرور الزمن منتشرا بين جميع فئات مجتمع ما بعد التصنيع ، وبصبح الانفاق المظهرى لفصيلة مستقرة من فصائل سلوك المجتمع. وكل من يدقق فى المشاهدة فى مدن أمريكا اللاتينية مثل كوزكو ، وتوكومان ، ومندوزا ، وليما ، وباز ، وكيتو ، سوف يكتشف بسهولة من دراسته لانواع العمارة فيها أن هناك فعلا نظاما أو عرفا للولويات الاجتماعية ، والتفاخريات الإلزامية تماما كتلك التى شاهدها ووصفها قبل فى دراسته، ولكن عندما تنتقل المشاهدة الى عاصمة من العواصم الضخمة ستجد أن المراتب حددها قبل ، وقد أصبحت كأنها مستقرة وراء قناع ، كما تتحول أيضا عناصر الانفاق الترقى الجماعى الخاص بالطبقة المتوسطة التى تلاحظ انخفاض قيمتها النقدية . وإذا انتقلنا من الولايات المتحدة وعدنا الى أوروبا الغربية نجد أن هذه الفصائل قد انفجرت ، وتنشأ ظاهرة « البواقي » : ويحتوى عنصر الترف التقليدى وراء الولع بالأشياء القديمة أو أشباه (تقليد) الأشياء القديمة (كالتحف) ، ومن طريق وسائل الاعلام يجتذب مستويات متعددة من طبقات سكان المدن .

ولاربطاه بظاهرة الثراء والرغد ، فإن انتشار وسائل الاعلام يعمل على إعادة تكوين مراتب الوعى المختلفة : فإذا كان صحيحا أنها انمكاس أو إعادة لعملية الانتاج فى المعنى الضيق ، فقد تمكن بعض علماء الاجتماع من اثبات بعض علاقات نسبية لا تستبعد وجود سلاسل من التوفيق بين الفصائل ، وكما يقول ليفى شتراوس : « أن الآراء التى يكونها الأفراد من العلاقات بين الطبيعة والثقافة ما هي إلا نتيجة للطريقة التى عدلوا بها علاقاتهم الاجتماعية » . وأنه لدليل على الأهمية البالغة لمراتب الوعى المعاصر : روح التخريب ، عدم الادخار ، المراتب العابرة : حب المتعة واللذة (الشباب ، الراحة ، الجمال ، الشهوانية) ولكن على العكس أنه يشهد بوجود وعى ذكى لكل اعلام جديد مع اهتمام جاد بقياس كل نواحي التغيير : وباختصار فإن الافتتان بالأشياء العابرة وعبادة الأشياء الزائلة غير النافعة يؤكدان وجودهما « فى السلوك الاجتماعى » ، على أن هذه المراتب من الوعى التى تتمشى مع عادات واخلاقيات المجتمعات المعاصرة ليست ببريئة . أنها مازالت من الناحية الايدولوجية شريكا فى نظام اقتصادى يهدف الى التكاثر الفزير للسلع الاستهلاكية وهذا هو جوهر الموضوع . أن طبيعة الاسراف نفسها قد تغيرت . أنها تربط نفسها بعملية الاعلام والاقتصادى ، والابتكارات التى تتزايد يوما بعد يوم ، والافتتاحات التى تقدمها التكنولوجيا الحديثة . أن هؤلاء الذين يخلقون الابتكارات يعرفون من الآن قسما عدا أن المنتجات من السلع والآلات التى تنتج عن طريق العلوم الأساسية والبحوث التطبيقية ليست خالدة

يأى حال من الاحوال : والغريب فى الامر ان فترة صلاحيتها للاستخدام الجارى تتناقص كلما تزايد متوسط ارتفاع عمر الانسان . فهناك مثلا مجموعات كاملة من انواع الحاسب الالىكترونى قد حل بها البوار ، لان التقادم قد اصابها واصبحت عتيقة نسبيا (بالمقارنة مع المستحدث منها) . والكثير من نظم الادارة التى كانت فيما مضى تستخدم فى ترشيد النشاط الاقتصادى المعاصر قد أصبحت غير ملائمة . ان جالبريث صارع الى ابراز هذه النقطة فى كتابه « الدولة الصناعية الجديدة » . على أن هناك حقيقة مؤكدة ثبت وجودها فى مجال المنتجات الاستهلاكية وهى : الاكثار المطرد من انتاج السلع السريعة التلف . فمعد الآن نجد ما كنا نعتبره من السلع المعمرة او الطويلة الاستخدام أصبح قابلا للاهلاك (او بمعنى آخر سريع التلف) بينما بفضل تقدم الوسائل التكنولوجية فى صناعة التغليف وحفظ الاطعمة أصبحت بعض السلع السريعة التلف أكثر دواما ، ويشهد على هذا عديد من المنتجات التركيبية (١) مثل المواد الغذائية الصناعية ، والنسيج والفراء ، والجلود وبعض انواع البنيان التى تشيد بتفخ الهواء (مطاطية او من البلاستيك) أو المبانى المصنوعة التى شوهدت فى معرض أوساكا . أضف الى هذا أن بعض السلع التى كانت تصنع من خامات طبيعية أو مواد صلبة أصبحت تدريجيا تتمشى فى تشكيلها ونوعيتها مع المواد التركيبية أو غير الطبيعية السهلة الانكسار: أصبحت حقائب السيدات التى تصنع من الجلود الطبيعية تعلل بطلاء يقربها من انواع الجلود الصناعية (بالبلاستيك مثلا) وأصبحت أجزاء من السيارات والسفن تصنع من الالياف الزجاجية أو انواع أخرى من البلاستيك بدلا من الحديد أو الخشب . ان هذا الاسراف الناشئ من التقادم (أو البوار) يكاد يغطى الاشكال الأخرى من التدمير والتخريب ، وكلما زادت كميات المنتجات « البائرة » زاد ما يلحق منها فى الاكوام المقدسة من « الخردة » خارج المدن الكبرى وأحيانا داخلها . لقد كان الاوان حقا لى تنظم المجتمعات المعاصرة عملية الاسراف هذه .

١ (١) المصنوعة من مواد غير المواد الطبيعية المألوفة أو « الصناعية » يلتصق بالمادة .

الكاتب : ميشيل ماثاراسو

عالم اجتماع واقتصاد . ولد عام ١٩٢٩ وتخرج من كلية الآداب في كاين . وفي عام ١٩٦٣ عين خبيراً في علم الاجتماع الاقتصادي لأحدى لجان اليونسكو بأمريكا اللاتينية حيث قضى في هذا المنصب ثلاث سنوات . بعد ذلك انتقل الى التدريس بجامعة نيس . والمقال المنشور هنا عبارة عن بحث قدم للمؤتمر الدولي للعلوم الاجتماعية في فارنا في سبتمبر ١٩٧٠ بعد تنقيحه .

الترجم : د . يحيى عويس

رئيس قسم الاقتصاد بكلية التجارة بجامعة عين شمس

الكيان الاجتماعي للأدب والفن

بقلم
فردناند نسوجان أجيلمايوني
ترجمة:
يحيى حى

في
أفريقيا السوداء

المقال في كلمات

يتناول هذا المقال المتع الأدب والفن في أفريقيا السوداء التي وُجِدت تحت نير الاستعمار ردحا طويلا ، ذلك الاستعمار الذي لم يقتصر على امتصاص دمائها ، بل أسبغ لفته على اصقاعها وفرض التغلغل عليها ، وإن لم ينل من عواطفها ومعنيتها الاصيل . والمقال ذو شقين : شق خاص بالأدب التقليدي والشغهي يتناول الفن الأفريقي بمختلف مناحيه ، وشق خاص بالأدب المعاصر المكتوب . والأدب التقليدي في أفريقيا السوداء عظيم الثراء . أنه ثبت ضخم لا يقتصر على صياغة تعريفات لاسس النظام الاجتماعي ، بل يكشف اليها ما تتطلبه من شرح وتفسير . وتلمب الافاصيص دورا كبيرا في الأدب الشغهي الأفريقي . أما الفن الزنجي فقانونه الاساسي ارتباطه بالحياة ، وهو أكثر من الأدب تنوعا ، كما أن انتساجه في مختلف المستويات يمتاز بثراء اخلا . ويمتاز التصوير الأفريقي التقليدي

باستخدامه لقاموس من المعلومات الموحية تتخذ هيئة اشكال وحروف تنتمي لعالم السحر او مستقلة قائمة بمعينها ، وتمثل هذه العلامات اكثر منابع التعبير الفنى الافريقى ثراء وعمقا واصدقها دلالة . ويجد الفن ايضا منفذا للتعبير عن نفسه فى الأدوات التى يستخدمها الافريقى . اما الموسيقى والاغاني والرقص فلها مكانة ممتازة ، وقدم قبيل من افريقيا انها قلعة الايقاعات ، ولن اهلها ائمة فى الرقص لانهم مغطوقون له . اما هدف المسرح الافريقى الاول فهو توطيد الالتحام بين الفرد وحقائق وجوده فى المجتمع .

وينحصر الادب الافريقى الحديث كما يقول الكاتب فى الشعر والنثر والمسرح ، وهو ادب يسعى اول ما يسعى الى التنقيب عن الذات ويتميز بطابع الغربة ، وبغلبة بعض الانواع التقليدية عليه . ويفضل انصار الزنوجة الشعر على النثر . وقد حاول الكتاب اسفاه طابع افريقى اصيل على نثرهم او ابتدع نثر يقارب الدائر على السنة الافريقيين اليوم . ويخدم المسرح الادب والفن الحديث فى افريقيا خدمة جليلة . ويصدر الادب الافريقى الحديث بالفرنسية ، والانجليزية ، وكذا بالاسبانية والبرتغالية ، اوباحدى اللغات الوطنية فى القارة السوداء . ولغة اثر كبير على اشكال التعبير الادبى والفنى فى افريقيا المعاصرة . ويتساءل الكاتب : الى اى حد يستطيع الافريقى المستعمر بالفرنسية او الانجليزية ان يعبر عن صميم مشاعره الدينية بلغة غير لغته ، ان بعض الكتاب الافريقيين الذين نالوا اعلى الدرجات الجامعية يعترفون بمجزهم حين يريدون التعبير باللغة الاجنبية المستعمرة التى يستخدمونها على احساسيس تصلح فى نفوسهم ، على حين انهم يجدون لها تعبيرا فى لغتهم الدارجة .

١ - الادب التقليدى والشعوى :

كل دراسة جادة مستقصية لاشكال التعبير الادبى والفنى فى افريقيا جنوب الصحراء يتبنى لها ان تبدأ أولا بالامام باشكل التعبير التقليدية وفحصها ، والواقع ان ومى المثقفين الافريقيين بهذه الاشكال التقليدية واهتمامهم بها قد تزايد على مر الايام ، بشهادة مهرجان الفنون الزنجية الذى اقيم منذ سنوات قليلة فى مسيدينة دكاك .

وكنا حتى قبل هذا المهرجان قد أحسنا بضرورة الاستناد الى أشكال التعبير التقليدية ان أردنا الحكم على مختلف مظاهر الانتاج الادبي والفني في افريقية المعاصرة وهكذا قمنا خلال سنة ١٩٦٠ بجولة في عدة قرى زهاء ثمانية شهور بلا انقطاع لكي نسجل على الاشرطة ما نجده أكثر أصالة من بين عديد الروايات للمأثورات الشعبية ، من افواه حفظتها أنفسهم ، وكنا لا نسجل من هذه المأثورات الا ما يعده الافريقيون انفسهم مقبولا لديهم ومعتبرا منهم وممثلا لهم اصدق تمثيل .

حقا أن كثيرين من المشتغلين بعلم الانسان (الانثروبولوجيا) وعلم الاجناس البشرية (ايثنوغرافيا) قد سبق لهم ان جمعوا ودرسوا عناصر مختلفة من هذا الادب الشفاهي ، ولكنهم قدموها لنا في الغلب باعتبارها وثائق لا تتمدى دلالتها مضمونها تخدم دراسة علم الاجناس البشرية من حيث انها تعد وصفا لحاضر مجتمع بشري أو محاولة للتنبؤ على وجه التقريب بتطوره مستقبلا ، وفي بحثنا المشهور بعنوان « النظام الاجتماعي للجماعات المتمد ادبها على المشافهة في افريقية السوداء » رفضنا مسامرة اتجاه هؤلاء المتخصصين وحاولنا لأول مرة ان نتناول هذه الشواهد المتفرقة التي جمعوها بنظرة شاملة لكل دلالاتها في المجتمع موضع البحث فنخضعها لدراسة متكاملة تعتمد على اصول علم الاجتماع .

وقبل ان ندرس مظاهر التعبير الادبي والفني المحتفظ بالتقاليد في افريقية من حيث المضمون أولا ينبغي لنا ان نحدد الفواصل بينها ونقوم بصورة تقريبية بتبيان الصفات العامة للابواب الرئيسية التي تتقاسم هذا التعبير الادبي والفني فتندرج تحتها ، حقا ان بعض نماذج النحت الافريقي بما لها من شرف وقيمة وجمال قد قادتنا وكانها بلا وعي منا الى القول بأن هناك تطابقا بين مفهوم الفن الزنجي والادب الزنجي ، على حين ان الفن الزنجي - بكل ما تعنيه كلمة الفن على وجه التحديد والحصر هو أكثر من الادب تنوعا كما ان انتاجه في مختلف المستويات ، يمتاز بثراء اخاذ ، شأنه شأن روائع النحت العظيم في كل الحضارات .

ودراسة أشكال التعبير الفني التقليدية في مقابل الادب الافريقي الحديث لا يلزمها فحسب تقسيمها حسب تعدد أنواعها بل يلزمها قبل كل شيء العثور على تعريف مجدود ومميز لكل نوع ، فنستطيع اذن تقسيم مختلف مظاهر التعبير الادبي والفني الى اسرتين كبيرتين : الاولى تعتمد على العين ووسيلاتها العلامة والملمح والشخص مهمما كانت المواد التي تستخدمها ، والثانية تعتمد على الكلمة المنطوقة على الصوت ، وعلى الإشارة .

١ - الفن المعتمد على العين (العلامة ، الملح ، الشغوص) :

يحثل بالتحفات في مجال هذا الفن مكانة فريدة ، فلا عجب أن انصرفت أكثر الاعمال ذات الدلالة والقدرة الفنية الى صنع التماثيل ، وهذا الفن - مهما كانت المواد المستخدمة - شامل لكل مظاهر التعبير على مختلف المستويات في حياة المجتمع بدءا بالتمثال الدينى وانتهاء الى التمثال الذى يجوز وصفه بأنه دنيوى ، هذا هو الفن الذى ينطق به نحت قبائل الساو في منطقة تشاد ، وقد خصصها العالم لوبوف بدراسة له ، كما ينطق به نحت قبائل الايفا لتماثيل صغيرة من البرونز نالت من جدارة شهرة عالمية ، فبين ايدينا اذن نماذج متتابة تكفى وحدها للشهادة بما لاشكال التعبير الفنى التقليدى في افريقية من تنوع ومكانة جلية ، وهناك مجال آخر لهذا الفن اقل جذبا للالتفات وأكثر تواضعا وأعنى به صناعة السلال وآنية الفخسار والنسيج ، وكلها تشهد كذلك بدوق فنى مكين ، ولم يمد مجهولا ما لنتاج هذه الصناعات اليدوية - شكلها ورسومها - من أهمية في المجتمعات الافريقية ، وسواء قصد بهذا النتاج اشباع « لمطلب الزينة ليس الا او اشباع للهفة التعبير الارادى المعتمد من الاحساس بالجمال فان هذا النتاج لا ينفك مرتبطا بعالم من الرموز .

وتزداد قدرتنا على الانتباه للرمز اذا تأملنا في مجال التصوير ، ومنذ أن اكتشف العالم لهوت في الصحراء الكبرى نماذج من فن التصوير ونحن نميل الى قصر اهتمامنا بهذا الفن على هذه النماذج البديعة وحدها ، على حين ينبغي لنا أن ننوه ايضا بأن أعمالا أخرى من هذا القبيل الى جانب أعمال عديدة من الحفر والنقش على الصخر تدعونا الى رؤيتها في غرب افريقية ، كما تشهد بذلك دراسة للعالم مونى وقد نشرت سنة ١٩٥٤ .

والرمز يتدرج من علامة بسيطة الى شبكة من العلامات معقدة أشد التعقد ، تجمع في آن واحد بين التعبير الواقعى والتعبير الرمزي ، وما أجدرها باعجابنا ، وليس الا بفضل دراسة تستند الى أصول علم الاجتماع نستطيع أدراك رسالة هذه النماذج التى يتجاوز مداها هذا الإدراك الحسى المحدود الذى نألفه ونحن نستعرض لوحات الصورين .

الم يقل الفيلسوف ميرلو بونتى أن الاحساس باللوحة هو الذى يفسى عليها كل قيمتها ، هو الذى تتجلى به دلالتها ، اذن فاعمال فن التصوير التقليدى في افريقية تتطلب منا تناولاً مزدوجاً ، أولاً : تناول الرسالة التى حملت بها هذه الاعمال في الأصل ، وثانياً تناولها بالإدراك الحسى المألوف حين نتأملها اليوم ، وقد تحدث الناقد مارسيل جريول - وكان على حق - عن ظاهرة الاغتراب التى يخضع لها الفن

الرجى حين ينتقل الى المتاحف ، وليس هذا الاغتراب بادىا اليوم للغرب والغربيين فقط ، بل هو باد أيضا للأفريقى الذى يخالف هذه الاعمال فى قارته ، حقا أن هذه الاعمال معروضة وهى محتفظة بوحى محيطها الاجتماعى وبيئتها الجغرافية ولكن شيئا هاما أصبح ينقصها واعنى به هذا المناخ النفسى الذى ينشأ بفضلها التعامل ومشاركة وجدانية بينها وبين هذا الأفريقى الواقف أمامها .

ولابد لنا فى مجال فن التصوير أن نعرض لسمة من سمات التصوير الأفريقى التقليدى ، واعنى بها سمة استخدامه لقاموس من العلامات الموحية ، ويلعب هذا القاموس دورا كبيرا فى أفريقية ، والعلامات تتخذ فى آن واحد هيئة أشكال وحروف أما ينتجى الى عالم السحر وأما مستقلة مقصودة لذاتها ، لتشغل مكانها فى الرسم . أو الصورة ، ولكنها فى كل الاحوال يشتملها وصف واحد ، هو انها حروف من لغة هذا القاموس ، وسواء رأيناها فى الرسوم على الصخور فى هيئة شكل يراد به ترجمة نقط من حيث المعنى وحده لا من حيث النطق (كما هو الحال فى الأحرف الهيروغليفية) أو رأيناها فى التصوير السودانى الذى درسه الملمان جريول وديترلين فانها تمثل أكثر منابع التعبير الفنى الأفريقى ثراء وعمقا واصدقها دلالة ، ولهذه العلامات قيمتان الأولى مستمدة من استخدامها فى التصوير استخدام علامات الترقيم فى الكتابة ، والثانية مستمدة من كيانها اللبائى المستقل ، ثم يحدث أن تتجمع هذه العلامات وتتداخل فيما بينها فينشأ بذلك شكل طارىء له دلالة الخاصة به ، شأنه فى ذلك شأن وحدات العلامات نفسها ، هذه هى التربة التى يتشبت بها طريق الرمز أو قل مذهب الرمز بجلالته قدره فى أفريقية ، وبدونه لا يتأتى لنا أن نفهم من الفهم ما تلقاه فى أفريقية من بدائع فنية ومختلف مظاهر التعبير الفنى ، وقد حاول بعض الباحثين ، من بينهم العالم أبيل الذى اسفنا لوفاته ، حل هذه الرموز للتيقن من معانيها ودلالاتها ، وينبغى متابعة هذه المحاولة ومدها الى مجالات أخرى وان لم يظهر فيها الرمز ظهوره فى الرسم والتصوير .

وفى الأدوات التى يستخدمها الأفريقى فى معيشته يجد الفن كذلك منفذا للتعبير عن نفسه ، اننا هنا نلمس سرا من أجل أسماء التعبير الفنى التقليدى فى أفريقية ؟ بل نلمس قاتونا أساسيا له ، ألا وهو ارتباط الفن بالحياة ، وقد سبق لنا أن قلنا فى بحثنا المنشور بعنوان «أفريقية الأفريقية» أن التعبير الفنى فى أفريقية السوداء لا يتجلى لنا عند طموحه الى مستوى التعبير عن حقائق لها تماثلها وروعتها وانما يتجلى لنا حين يلتزم مستوى ترجمة نبض الحياة اليومية والحفاظ على توازن دائم بين الهوى والواقع الأرضى ، بين ما هو استثناء وما هو مألوف ، فهذه الأدوات التى يستخدمها الأفريقى فى معيشته وفى بيته هى القمة التى تبلغها مظاهر التعبير الفنى من حيث الدلالة والافصاح .

وهذه الأدوات بدءاً من تلك التي يشيع استخدامها كالمقاعد وانتهاء الى صنعة الميزان الذي يوزن به الذهب تمنحنا ذخيرة من الملاحظات والأشكال الهندسية لا تعتمد قيمتها من تكوينها التشكيلي فحسب بل أيضاً من محاولتها استبطان جماليات الهندسة المعمارية لفرض غير مدفوع عليه إلا مجموع فنية ليس فيها ربح ولا خسارة من هذه المنابع التي يغني عن التعبير الفني ، وهي منابع لا يمكن قولصها بـ "فنية" بل تمتد من المناهج التقليدية العظيمة التي تعود على هذا الفن حتى يبلغ قفوه

أما الخطى والمجوهرات ومتطلبات الزينة فتنتهي الى مجال لا يثبت فيه ولا يرسوخ ، فالرجل الأفريقي المستمسك بالتقاليد - شأنه شأن بقية البشر - يجهد منذ طفيم لتغيير جسد من حال الى حال ، بأن يضم الى الطبيعي الاصيل الموهوب له تزييناً اصافياً من صنع يده ، وهكذا كان في حليته ومجوهراته وتصنيف شعوره - على نحو مماثل فيه أحياناً - حصر لهذا المجال الفسيح الذي يتحرك فيه فن متوع وسريع التوال معاً .

ونجد مثلاً آخر على هذا الاتجاه في أعمال الزخرفة المعتمدة على فن التصوير ، كالتي نجد نماذج منها في بيوت الناس في بلاد عديدة ، فتصوير المخلوقات له قيمة رمزية ، وقيمة فنية في زخرفة الترابيع الأفريقية ، وهذا النوع من الزخرفة هو محاولة للتعبير بالرسم او معطيات المعتقدات الخرافية عن عالم غير مألوف ، وقد نظم الطلحة لويوف بدراسة ساكني قبائل الغالي وقدم لنا أمثلة واقعية لهذه الاعمال الزخرفية ، ولنا هنا ملاحظة جانبية نعرض لها ونحن نتابع بحثنا ، وهي ان زخرفة المسكن وهندسة رفقته وأجهاله لا تقتصر عليها وحدها دلائل دوام حرص التقاليد الفنية الأفريقية على التعبير عن وجود هذا العالم الآخر ، فحتى صف الراقصين في حلقة هو أيضاً تشكيل وان يكن محدود الاجل فانه يمثل أيضاً وحدة زخرفية مؤقتة تبقى كآلة قيمة فنية رمزية .

ولا شك ان النسيج يعد أكثر أشكال التعبير امتيازاً عند الفنان الأفريقي ، بفضل التنوع في رسومه ووحدها الزخرفية التي يبتدعها صانعه ، فهذه الوحدات الزخرفية الطويلة التي تبرش النسيج لها ارتباط وثيق بعالم الاساطير الدينية ، وزخرفة النسيج - باعتبار الغزى الذي تسببه اليها - تتمدى كونها محاولة للبحث عن تاليف للخطوط والشخص لا يفتقر الى قدر من التناسق لتصبح أيضاً وسيلة للتعبير عن العلاقات القائمة بين عناصر الطبيعة ، وللتعبير أيضاً بتسلسل الخطوط وشبكها من الروابط بين هذه العناصر ، فكانها تعكس ترابط الكون ، ونجد في الشخص المرسومة على النسيج اجناس الحيوان مستخدمة لتأكيد مكانة كل جنس من الحيوان من حيث الفضل والسيادة ، انها حيوان عالم الرؤية وعالم الحس معاً ،

وهذه الاشكال الفنية وهي تستعين بالعلامات والخطوط والشخصيات انما هي من نبع نظام للتعبير بالعلامة له انصاحه ومنطقه المتماثل ، حتى ليقال أنه يرقى الى مقام لغة تستخدم للتخاطب ، عند أهلها ، وقد بينا ذلك بالتفصيل في بحثنا المنشور بعنوان « الحياة الاجتماعية في المجتمعات الافريقية المعتمد أدبها على المشاهدة » .

وتشهد الاقنعة وازياء الرقص بما لهذه اللغة من خطر وثبات ودوام ، فالقناع باعتباره تحفة فنية يمت الى المبتل والى المقدس في آن واحد ، فمن تحت قناع من خشب ملون تقلصت تقاطيعه قد يكن وجه معبود أو وجه جن أو وجه جد من الجدود ، وكذلك خطى الرقص ، انها تؤلف شكلا أصيلا مستقلا من اشكال التعبير ، أو لغة سليمة ، أو قصيدة الفاظها هي الحركات .

(ب) الفن المعتمد على الكلمة والصوت والاشارة :

والادب التقليدى فى افريقية بحر شاسع ، انه ثبت ضخم يضم كل شىء تقريباً ، لا يقتصر على محاولة صياغة تعريفات مؤسس النظام الاجتماعى الذى يظله بل يضيف اليها ما تتطلبه من شرح وتفسير ، ويضم أيضا اشياء مختلفة لا أصل لها ، وهو عظيم الثراء ، يحتوى ولا ريب على العديد من المتناقضات الخاصة به ، ولكنه يظل دائما غير محروم من القدرة على الافادة بمعنى ندرته ، انه يفصح دائما عن رأيه الخاص فيما يتعلق بحقائق المجتمع .

وأول مجال لهذا الادب الشفهى نجده فى صياغة اسم المولود ، فاسم الفرد فى المجتمعات الافريقية التقليدية ليس بمثابة رقم يعطى له ليصرف به ويهتدى اليه كما هو الحال الذى يكاد يقترب منه مقام اسم الفرد فى المجتمعات المتسدينة الحديثة ، بل هو أيضا يصاغ لاداء وظيفة محددة ، فالاسم قد يصاغ بمناسبة وقوع حدث ويراد من هذه الصياغة تسجيل هذا الحدث ، وقد يصاغ للفرد اسم للإحياء بأنه مدين فى خلقته الى قدرة الهية ، أو للتأريخ للولادة ، أو للتعبير عن حكمة فلسفية . فالاسم هو للافريقى انصاحه بطرب عن تصويره للعالم بمفهوم مستمد من الواقع المبتل ومن الخرافة .

وحال الاسم هو حال الامثال السائرة ، فالمثل السائر جزء مقتطع من حصيلة مركزية للحكمة ، والامثال عديدة ومتنوعة،وهي تلحق الشائع المبتل والشاذ الطارىء، ويتجه ذهن الافريقى الى الاستشهاد بمثل سائر اذا تراءى له التعليق على كلام سمعه أو تأكيد ملاحظة عرضت فى الحديث ، فالامثال السائرة مقتضات مسعفة ، لهذا يلجأ لها كثيرا ، فالقصد من اللجوء الى الامثال السائرة فى المجتمعات الافريقية التقليدية هو أن يكون للحديث وزن يساوى وزن الحقائق الاولى ، واستناد الى

تلمز قرائح الجدود ، فلأمثال السائرة ليست إذن من نافلة الكلام كما يزعم أناس لا يرونها إلا رفات جافة بالية لحكمة السلف ، إذ يكفي وضع المثل السائرة في إطاره الاصيل وربطه بمقاصده الأولى لكي يكتسب قيمة عمل من أعمال الأدب الابداعي .

وللاغانى والموسيقى مكانة ممتازة في التقاليد الفنية في افريقية ، وقد قيل عن افريقية أنها قارة الايقاعات وأن أهلها آثمة فن الرقص ، كانوا هم مخلوقون له ، وليست الموسيقى عندهم فنا يخاطب الأذن ليس إلا ، بل هي فن الحياة ، انها تسرى في كل لحظات معيشة الافريقي وتعبر عنها بالايقاع ، والفن الموسيقى مفرط في تنوعه وامتداده الى مجالات متباينة أشد التباين ، فالموسيقى والرقص المرتبطان بالعلائق الدينية والعلائق الدينية على حد سواء نوع من الاداء الفنى يتلأم بسهولة مع كل المناسبات ، فالموسيقى - الى جانب تراثها التقليدى المنحدر عن الماضى - قادرة بمناسبة أحداث الحاضر الطارئة أن تبتدع لها ما يلائمها من أنغام تعبر عنها في تنوعات لحنية جديدة . ولا شك أن من جال في افريقية سنة ١٩٦٠ قد سمع أهازيج بمدح كل القادة في هذه القارة ، وهذا النوع من التعبير الموسيقى يزاد أهمية ، وقد ساعد رواج الاسطوانات على تنشيطه ومنحه قوة دافعة بدلا من أن يعمل الاسطوانة على واده في منبعه لأنها تغنى عنه وتقوم مقامه .

والقصص مجال آخر للأدب الشفهي الافريقي ، يتجلى فيه شاهد على الطبع الاصيل المتميز للفن المعتمد على الكلمة والصوت والإشارة ، فالحكاية نوع من التعبير يتعلق بواقع المعيشة الأرضية وبلاسطورة الخرافية على حد سواء ، تتعلق بواقع المعيشة الأرضية لان شخوص الحكاية هي من حيوان وبشر ومعادن ونبات تنصرف وتتواصل حسب مفاهيم المعيشة الأرضية وأعرافها ، وتعلق بالاسطورة الخرافية لأنها تصبو الى تجاوز التعبير عن الواقع فتستخدم رموزا مستمدة من ذخيرة الاساطير الكبرى الاساسية لتقديم صورة درامية جديدة للخليفة ، فالأدب التقليدى الافريقي المعتمد على الكلمة والصوت والإشارة يبلغ بفضل الحكاية قمة يتحقق عندها التحام الواقع بالاسطوري واندماج السامع وشخوص الحكاية في هذا الالتحام ، فمن خلال الألام بالحكايات ويفضلها وحدها نستطيع أن ندرك المقاصد الباطنية الاساسية للتعبير الفنى الافريقي في اخذنا له - كما قلنا سابقا - بأخذنا للنحت والتصوير بالعلامة وللخرافة .

ويستعين المسرح التقليدى بكل المصادر التى عددناها من قبل ، يستعين بمفهوم الاسم والمثل السائر والاغنية ، وكذلك مصادر الفن المرئى المعتمد على العلامة والملمع والشخص ، ويمزج المسرح بين كل اشكال التعبير الفنى كالنحت وصناعة السلال والتصوير وأدوات المعيشة الأرضية والحلى والمجوهرات ومختلف أنواع

الزينة لكي يصل إلى تبليط الوحدة الاسامية في الخليفة ، مستمعينا على ذلك
يوسائله وقدراته الخاصة به في تناوله بالتسجيل أو بالتفسير للواقع الفعلي والاسطوري
في المجتمع ، وليس أولا أهداف المسرح منحنا متعة جمالية أو تنشئته للترسة من
المؤلفين المسرحيين يتعرقون على تنويع أعمالهم بأسمائهم ، وأنا هو بالأحرى استدعاء
لنشاط إنساني يقدم على المشاركة واتجاز عمل جماعي يستطيع كل فرد المساهمة فيه ،
وفي المسرح تتغلغل جذوره في الأساطير الاسامية الكبرى ودورها الكوني في نشأة
الأرض ومسار الحياة ، فهو يسعى الى توطيد الالتحام لا الانفصال بين الفرد وحقائق
وجوده في المجتمع وفي الكون . هذا هو المسرح الذي يريد أنصاف الادب الحديث أن
يستبدلوا به مسرحا آخر لهم ، تحتنه في زعمهم الاوضاع الطارئة على الافراد
والمجتمعات في افريقية في الوقت الحاضر .

٣ - الادب المكتوب المعاصر :

فلنلق نظرة سريعة على هذه الصورة الفوتوغرافية التذكارية التي التقطت
في فناء السوربون سنة ١٩٥٦ وقت انعقاد المؤتمر الاول للادباء والفنانين الزوج ،
وقد تجمع في هذا المؤتمر رجال ينحدرون من أصول متباينة ، فهذا هو ريتشارد رابت
المغترب باراداته وصاحب روايتي «ابن البلد» و «الولد الاسود» ، يجاوره ليوبولد
سيدار سنفور ، واستيفان البكسيس وهو اديب من هايتي لقي مصرعه قتيلا
فيما بعد ، وعلى بعد قليل منهم نرى الكاتب برايس مارس الذي يعد من أوائل قادة
النهضة الثقافية في افريقية السوداء ، ومن ورائه نرى شاعرا من مالاغاش هو
رابيمانان نجارا ، وفي ركن من الصورة نرى الاديب ديستر الذي اختار فيما بعد أن
يجعل من كوبا مقر اقامته الدائمة ، وبجانبه رامباتابا يطالعا باتسامته ، إنه هو
الذي وجدت فيه التقاليد حكيمها الامثل ، وفي وسط الصورة نرى اليوف ديوب الذي
يصدر مجلة « الوجود الافريقي » ويقود خطاها ، وفي الصورة اناس آخرون ليس في
مقدورنا ذكرهم هنا . هؤلاء الرجال الذين فرقت بينهم أقدارهم فيما بعد تجمعا
وكانما تجمعا بمعجزة في مكان واحد ، هو فناء السوربون . فالحديث عن الادب
الافريقي لا مفر له من الاستشهاد هؤلاء الكتاب وذكر مناطق شغفهم وشجنهم والتزامهم
وشدة لهفتهم على اكتشاف افريقية ولحرقهم على ابداع الجديد ، ولكن هؤلاء الرجال
الذين وقفوا كل جهودهم على صنع افريقية الجديدة وأن لم ينفلتوا كل الانفلات من
الهيام بالتقاليد هم الاداة التي تستعين بها الشعوب الافريقية في محاولة للتعبير عن
طريق لغة اجنبية لا يملكون الى الآن زمامها كل الامتلاك .

والادب الذي نطلق عليه اليوم، وصف الادب الحديث هو ثمرة موقف درامي ،

ولكى نعرض لهذا الموقف بنظرة موضوعية ، ولكى نفهم أشكال التعبير الادبي والفنى في الوقت الحاضر ، ينبغي لنا أن نأبى - واحدا بعد الآخر - ثوب مؤلف الحكايات والنحات والساحر الشاعر والمصور والقصاص ، ولست أدري ثوب من أيضا ، فإذا حاولنا أن نفعل هذا كله فلا بد من الاعتراف بأن محاولتنا ستبقى على كل حال متعثرة أو كأنها تكرر لمحاولات المناهج المدرسية المحددة الجافة ، فليس الامر هنا أمر استخلاص الاتجاهات الاكيدة وكأنما نعرضها فى بحث أكاديمي تخاضع كل الموضوع لاحكام قوانين مقصورة على ثلاثة مجالات (الشعر - النثر - المسرح) ذلك أن افريقية تملك وفرة من وسائل التعبير ، أنها لا تكفى بأن تبدى لنا وجها متعدد الملامح بل أن صوتهما أيضا تتعدد ملامحه وتباين ، وأشد اقتراب له هو الى طنين الصيحات أو دوى السبج لا الى الكلمة التى لا تفيد الا معنى واحدا محمدا ، ونحن اذا قصدنا مثل عرض موضوعي للوضع الاجتماعى للادب فى افريقية ووسائل تعبيرها الفنى فلا مفر من أن ندخل فى تقديرنا تباين ملامحها أو قل متناقضاتها ، وليس معنى هذا أننا نخرج من أن تكون لنا نظرة موضوعية يطمأن لها ، اذ لا نكتفى بأن نخضع لها المواضيع المختلفة التى عالجهها الكتاب الافريقيون ، كل حسب مزاجه الخاص به ، بل نخضع لها أيضا ما نجده أمامنا من أصنوف التراكيب لمختلف ألوان الادب مما تتألف منه مجموعات المختارات الادبية الحديثة فى افريقية .

ونذكر هنا رتلا طويلا من المراجع مثل « الشعر الحديث فى افريقية والملاجش » وهو منشور فى باريس ، و « تناول جديد للادب الافريقى » من تأليف رامساران ، و « سبعة من كتاب افريقية » من تأليف مور ، و « ثلاث مسرحيات افريقية - الظلام والنور » من نشر بيجي رثرفورد ، و « النثر الافريقى الحديث » من نشر ريف ، و « كتاب الرواية والحكاية من الافريقيين الزنوج » من تأليف سينفيل ، و « محاضرات أخصال مؤتمر الأدباء والفنانين الزنوج المنعقد فى باريس سنة ١٩٥٦ » وهى من جزءين ، و « الكتاب الزنوج باللغة الفرنسية » من تأليف كوستيلوت ، ومراجع أخرى كثيرة لا نملك ذكرها هنا ، أنها مراجع معنى بالقاه نظرة شاملة على حصيلة أدبية شديدة التباين .

أما توزيع افريقية على مجالين محددين تمام التحديد من حيث اللغة وأعنى بهما مجال اللغة الفرنسية ومجال اللغة الانجليزية فإن مراجعه وفيرة أيضا ، والفرنسية أكثر عددا ، من بينها مؤلفات ديدية وهى (اسيمين ديهيليه) و (المدن) و (افريقية واقفة على قدميها) و (الاساطير الافريقية) و (الرهاط الاسود) (١) و (دورة الايام)

و (زنجي في باريس) ومن تأليف أويونو وهو كاتب من داهومي (حياة ولد أفريقي)
و (الشيخ الأفريقي والميدالية) و (الطريق الى أوروبا) ومن تأليف ديوب (حكايات
أحمد وكومبا) و (الجديد من حكايات أحمد وكومبا) ومن تأليف بيتي (مسيح
مسكين في بومبا) و (انجاز المهمة) و (الملك ماريكولي) ومن تأليف شيلي كوينام
(علاقة دامت صيفا) و (مغامرات أفريقية) و (نشيد البحيرة) و (القوى الغامضة)
ومن تأليف كامارالاي (الطفل الأسود) و (الشيخ حميدو كانس و المغامرة الغامضة
- في مجلد واحد) ومن تأليف ليوبولد سيدار سنغور (أناشيد الظلال) و (القربان
الاسود) و (نشيد الى نايت) و (مبشيات) و (أناشيد مسائية) ومن الادب
الأفريقي المكتوب بالانجليزية نذكر من تأليف شينوا الشيبى (الاشياء تنداعى (١)
ومن تأليف شبريان اكونسكى (العشب الملتهب) ومن تأليف فلورا نوابا (يغورو)
ومن تأليف جومو كانيتا (في مواجهة جبل كينيا) وغيرها وغيرها ، ان تعدد هذه الأنواع
وتنوعها واختلاف المواضيع التي تعالجها وتباين الأدباء والفنانين من حيث النشأة
الاجتماعية والجغرافية يجعل كل طموح الى تقديم دراسة اجتماعية لوسائل التعبير
الادبي والفنى فى أفريقية المعاصرة ضربا من المخاطرة بقبول تحد عصيب .

ونود هنا أن نبرز أهم تلامح وسائل التعبير المختلفة ، وأول شيء يهمنا تأكيد
هو هذا الفرق الذى لا يزال قائما بين الاديب أو الفنان المنتمى للعصر ، والاديب أو
الفنان المنتمى للتقاليد ، ونحن حين نقول بهذا الفرق لا نكتفى بأن نحتج بنوعية الادب
الشفهى المستند الى التقاليد بل نحتج أيضا بوسائل التعبير والكيفية التى
يتأتى بها لافصاح الاديب أو الفنان ان يبلغ جموع الشعب . فالمسألة الجديرة بعناء
الفحص هى مسألة مضمون هذا الافصاح وبالتالى مسألة جموع الشعب التى يتجه
اليها هذا الافصاح ، والادب الناشئ والفن الحديث هما كما قلنا من سلالة موقف
درامى ، فجاءت خلقتهم مشوبة بشيء من الغموض ، ولا يهدف هذا البحث الى
التعلق بحجج ومصطلحات أكاديمية وفقا للاعراف التى ورثناها من مختلف المذاهب
النظرية ، وإنما يهدف هذا البحث من خلال دراسة شاقة معتمدة على علم الظاهريات
(فينومولوجيا) الى الكشف عما نلتص به فى أشكال التعبير الفنى والثقافى من الاصلية
والخصائص الاساسية ثم السعى بقدر الامكان الى تجلية الملامح الرئيسية للصورة
التي تتراءى لنا بها مختلف أشكال التعبير . اذن فاهداف البحث تتطلب ان نقدم
لاشكال التعبير الفنى والادبى لوحة عريضة شاملة مستقاة من اصول النقد واصول
علم الظاهريات .

(١) صدرت لها ترجمة عربية من منسج الدكتورة انجيل بطرس سمان (الهيئة المصرية العامة
لتأليف والنشر) .

والأصل في أشكال التعبير الأدبي والفنى هو استنادها الى مختلف الظواهر لحياة
جماعية على كل المستويات ، هذا هو الأصل ، أما حسب حالها اليوم . فأننا نجد -
على العكس - يشقها أن يكون لها إطار محدد ، وأن تسجل بالكتابة بدلا من المشاهدة
وان تلتزم وضعا تجدد عليه ، وأن تتوج باسم مبدعها ، وهى تطمع أن يكون النص
المكتوب أرقى انجاز لمحاولة التعبير فهو نص نهائى ثابت لا يتغير منذ أن تخرج طبيعته
للناس ، أفلا يدل هذا التبدل في مجال الحركة ومقاييس التحكم على أننا بصدد تطوير
جلدى للرسالة التى تتكفل التقاليد بإبلاغها إلينا بوسائلها المعهودة ، هذه هى المسألة
التي سنظل نعرض لها طوال هذا البحث .

وصدق انصاف الاعمال الادبية الحديثة بأنها وليدة ظروف تاريخية معينة
استحققت منا أن نجعلها في مقام الموقف الدرامى هو الذى يفسر لنا لماذا كان الجرس
المحبب الطافى على الشعر والرواية مشوبا رغم كل شيء بمسحة من الحزن ، وليس
من قبيل الصدفة أن انهر قصائد الشاعر ايميه شيزير تحمل اسم (دفتر مقترّب مائد
الى وطنه) . نعم ، مسحة من الحزن لاننا هنا بصدد ادب تخلق حنينه وولد في أرض
غير أرض وطنه ، فهو ادب المهجر بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة ومعناها المجازى ، أيضا ،
نجد أنه لدى كل الأفريقيين النازحين من أوطانهم ولدى سلالة العبيد في جزر الانثيل
وكوبا وأمريكا ، ولكن هذه الصفة التى استحقها هذا الادب تستحقها أيضا أعمال
أدياء أفريقيين ولدوا وعاشوا في قارتهم ، ذلك أن أدبهم هو حصيلة مواجهة نهجت
منها آثار متداخلة تداخل شديدا تتعقد ، وهذه الآثار ما هى الا ردود فعل ، والفعل
هو قيام وضع جديد للأشياء سواء على مستوى المجتمع الذى أصيب بصدمة أو على
مستوى الفرد وعشيره ، وقد شملهم تطور يحسون معه بالقلق ، فمسماهم هو في
آن واحد إعادة الاهتمام الى الذات واكتشافها والتحرز من المستقبل بصيافة ما
يتطلبه من مثل ونماذج جديدة ، وهذه حال من شأنها أن تزيد الادب غموضا فوق
غموضه .

فالتعبير الفنى يحمل منذ منطلقه طابع المهجر ومسحة الحزن وبصمات اللهفة
على العودة الى المهد ، والقبض على شخصيته الهاربة منه التى يريد بكل جوارحه
أن يلتصم بها ، هذه هى المحاور التى تدور عليها قضية الزنوج ومميزات الثقافة
الأفريقية ، كما يدور حولها أيضا مبدأ الالتزام والرغبة في الاقتراب من الشعب
وقيادته ، ومن هنا أصبح يراد للادب الحديث ولفن الحديث حمل رسالة تبشيرية ،

وهناك محور آخر يجدر بنا أن نذكره هنا ، ونمنى به محور التوتر وفقدان
الإنسان ، فالتعبير الأدبي والفنى اليوم لم يبد كما كان بالأمس في أفريقية التقليدية
يجد أطمئنانه وأثرانه في التزام طريقة الاعتماد على تكرار ما هو سابق ثم سائر

يالتناقل من جيل الى جيل ، الادب اليوم هجر هذه الطريقة ليصنر عن تيار جديد
يتنكب فيه اليقين مرارا وتبدو فيه الحقائق مهزوزة ، فهو لا يندفع الى مواقع من
التوتر المفضي الى فقدان الاتزان ، ثم يمضي محاولا انشاء نوع من الانسجام وأن علم
أنه مؤقت .

فهذا الادب الحديث له منازع للتنقيب محمودة ، التنقيب أولا من الذات-
استجابة لضرورة العثور على الشخصية العريقة ، التربة الام التي تستمد منها
جلود الشخصية الجذبة عصارتها ، فتفتتح بفضلها أكامها وتنبثق زهورها .
تنقيب كذلك عن أنواع أخرى للادب وللأسلوب ، ذلك ان اللغة الجديدة لم تسلم له-
رمامها كله ، فاللغة - وهي أفضل وسائل التعبير الادبي - ليست عنده الآن الا اداة
مستعمارة خطها تقليد متسق يضرب به المثل . فالشاعر الزنجي يستطيع أن ينظم
قصائد وفق البحر السكندري في الشعر الفرنسي يمثل الفصاحة التي يلفها امامه في
هذا الشعر الفرنسي كراسين مثلا ، ولكن من المحقق ان الشاعر الفرنسي الكلاسي أقدر
أحكما لخصائص هذا البحر من الشاعر الزنجي الذي خرج حديثا من قريته ، وعبه
متجلا من معين الثقافة الغربية ، فالمقدمة هنا هي عقدة تحول من شخصية الى
شخصية ، من وسيلة للتعبير الى وسيلة أخرى .

فهل اشكال التعبير الادبي والفني التي تعرفها افريقية اليوم تنكافا مع ما كانته
تعرفه منها بالامس ؟ إن كل تطور في مجال الادب ومجال الفن تتولد منه أنواع جديدة
في هذين المجالين يكون لها المقام المفضل ، لا استجابة للذوق الفني الطارئ على
المجتمع بل لاستجابة أيضا لتوازع الادباء والفنانين أنفسهم ، كل حسب مزاجه
الفردى ، فليس من قبيل الصدفة طفيان نوع من الادب والفن على بقية الأنواع في
افريقية اليوم ، فما نحن نجد الباحثة ليليان كيستيلوف تقدم لنا في كتابها (الادب-
الزنجي بالفرنسية - نشأة ادب جديد) لوحة لهذه الاعمال الطافية وهي تراها تمتد
من الشعر الى المسرح مروراً بالقال والرواية والقصة القصيرة والدراسة التاريخية .

فالتعبير الادبي في افريقية اليوم ينحصر بالاختص في وعاء الشعر ووعاء النثر
ووعاء المسرح ، فهل جاء الميل الى هذا الانحصار عفوا أم طفيان هذه الاوعية الثلاثة
له مبررات وتفسيرات اجتماعية .

ان كبار انصار مبدأ الزنجية ، المبدأ الذي ينادى بأن الزنجي كائن مستقل في
ذاتيته ، وكذلك الشعراء المعاصرون ، فضلوا في مبدأ الامر الشعر على النثر والمسرح ،
فها هو ايمى سيزار وسيدار سنغور يالغان المذهب السريالي ويرتاحان له ، فكان
له منهما مغازلة ومعاينة صاخبة الاصداء ، اذ وجدوا في الشعر الحديث ، من ناحية
وفي المذهب السريالي ، من ناحية أخرى ، أدوات فعالة الى أبعد مدى ، وبفضل هذه

الادوات تهيأت لهما القدرة على الاهتداء الى الشكل الملائم لما يسعيان الى البوح به ، فاعتناقهما لشكل هو عندهما اكثر الاشكال صلوة حميمة بمشاعرهما الباطنية اتاح لهما ان يجدا في هذا الشعر الحديث ثراء اشد يسرا في فيض الالهام ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر وجدا فيه منطق التعبير عن أخفى أسرار نفسيهما ، فقد اتخذ المذهب السريالي بقدر توفيقه في استمارة الرموز ورقضه للاشكال التقليدية وضعا ثوريا لا يروق الا للناكرين للقديم ، اذ يتيح لهم الاطمئنان الى صدقهم مع نفوسهم وصدق رأيهم بوقوفهم من القسديم موقف المراض الرافض ، فالادب الافريقى هو في وقت واحد ثورة وامتداد متصل ، فغن القول ما يزال باقيا ، والثورة لا تزال مصونة ، وهذا الادب الجامع لهذه الخصائص هو الذى ينطق لنا اليوم بأبلغ لسان .

ولم يكن للنثر حظ الشعر ، حقا انه يخدم أيضا فن القول ويلين للافريقى في حاولف افصاحه ولكنه حين ركب مطية الرواية القصصية فرض على التعبير الافريقى بنص القيود ، ذلك أن النثر فيها له طريقة يحتال بها ليضمن سلامة السياق في النص الادبى ، وهى لا تطابق الشعر أو المأثورات الشعبية المحفوظة التى يتمثلها الافريقى ، بل لا تطابق طريقة الحكايات التى يرويها الشاعرا الساحرا ، وحتى لو بقيت الطريقة الطارئة محتفظة بظلال من صلة بالنسب الى الطريقة التقليدية فان هذا لا يخفى قيام تعارض جلى بينهما ، من هنا جاءت محاولة الكتاب اصفاء طابع افريقى اصيل على نثرهم او ابتداء نثر يقارب النثر الدائر على السحنة الافريقيين اليوم .

ونحن نعتقد أن المسرح يخدم الادب والفن الحديث في افريقية خدمة جليلة ، اذ إنه قادر على امدادها بكثير من العناصر التى تحتويها مادة الحكاية التقليدية التى تعتبر وسيلة لم تنقطع للتعبير عن الحياة وطرقها في مشهد مسرحى في آن واحد ، فهى تجمع بين هاتين القدرتين ، فليس من الغريب اذن أن يكون المسرح - حتى المكتوب منه بالجهة العامة - قد أخذ في الزحف للاستيلاء على جماهير لم يكن يخطر بالبال اقبالها عليه ، فيفضل عدد من المسرحيات ، مثل (توجوجوينى) من تأليف (داريه) و (بيتنو) التى قصدت السخرية بأوضاع المجتمع وجرى تمثيلها باللهجة العامة في توجوجوانا أصبح المسرح خير أداة للمصالحة والتوفيق بين وسائل التعبير التقليدية والحديثة . فاذا استند الكاتب الى هذه الدعامة القوية فانه سيجد له عددا وفيرا من المراسد التى يرقب منها المجتمع وثرأه في مصادر الهامه ، ولما كانت أعمال الصغرة من كتاب المسرح هى التى تثير الى اليوم مجادلة المجتمع لهم لانهم فى نظره مغرطون في الارتداء في احضان الثقافة الغربية فقد مال المسرح الى معالجة مواضيع جسيمة ، كما نرى في مسرحية (الملك كريستوف) من تأليف ايميه شسيزار .

وإذا سلمنا بالخصائص الذاتية التي لوسائل التعبير الأدبي والفنى فى أفريقية مثل حملها لطابع الغربى وغلبة بعض الأنواع التقليدية عليها مما قد يتمثل فيه تعجر قوى كامنة غير منتهية إليها فهذا التسليم لا يمنعنا من أن نضيف أنها أيضا تتسم بخصائص الكتاب أنفسهم وفق منبتهم الاجتماعى ، وهذه الخصائص مستمدة من عوامل عديدة مثل الموقع الجغرافى للوطن ونظام الاستعمار الذى ساد فيه، ومن المؤكد أننا إذا بدأنا بدراسة عميقة لأسباب اختيار كاتب لموضوع دون موضوع وهيامه بتكرار عبارة دون أخرى وانجذابه لبعض عناصر الأدب المحلى دون سواها فسيسهل علينا بعد ذلك تذوق أعمال هذا الكاتب من علم بخيوط نسجها .

والأدب الإفريقى الحديث يصدر لنا بالفرنسية وبالإنجليزية وكذلك بالاسبانية والبرتغالية ، أو بأحدى اللغات الوطنية فى القارة السوداء ، ولكن لابد من التسليم بأن أنظمة الاستعمار المختلفة كان لكل منها طابع خلفه على الكاتب السلى عاش فى قبضته ، خلفه بالتالى على منحى تعبيره وعلى اهتمامه باختيار موضوع دون موضوع . فهناك أعمال كثيرة تتسم بنغمات درامية واحدة مثل أعمال زنوج أمريكا ، مثل ريتشارد رايت فى روايته (الولد الأسود) و (ابن البلد) وأعمال إيميه شيراز (دفتر مفترق عائد لوطنه) وشعر ليوبولد سنفور ، كما تظهر هذه النغمات بهيئة أخرى فى أعمال جومو كنيانا ، وفنوا أشيبييه (فى روايته - الأشياء تتداهى) ولكن هذه النغمات الدرامية السائدة تتباين ملامحها حسب تباين أوطان الكتاب ، حقا أن للموقع الجغرافى للوطن أثره أيضا ، ولكن لكل نظام استعمارى أو قهرى أثره أيضا . فى ثبات النغمات الدرامية التى ذكرناها ، وهذا الأثر يرداد وضوحا إذا حددناه ناجما من هذا الاختلاف الذى نلاحظه فى أنظمة الاستعمار ، بدءا بالنظام الاستعمارى الذى يزعم أن وطلابه خفيفة ، وهو الذى يمتنى لو قدر أن تكون ثقيلة ، وانتهاء بالنظام الاستعمارى الذى يخضع الشعب له تمام الخضوع ويستعبده ويسحقه ، كما هو الحال فى نظام التفرقة العنصرية فى جنوب أفريقية ، وسواء قدر الفرد المستبعد على البقاء فى وطنه وعن التعبير عن سخطه واضطر الى الفرار ، كما يحدث لزنج جنوب أفريقية فإن أوضاع الشعوب الخاضعة للاستعمار من جغرافية واجتماعية لابد لها أن تفعل فعلها فى وجدان الكاتب فإذا به يستجيب لها بعمل من تأليفه يكون له أثر بالغ على سمة الأدب الإفريقى ومضمونه .

وكل دراسة جادة مستقصية للتعبير الفنى والأدبى المعاصر فى أفريقية لا مفر لها من أن تنساق الى وضع ترتيب تفاضلى حسب مفهوم علم الظاهريات لتقيس به أهمية الدور الذى يلعبه كل من الأوضاع الاجتماعية داخل كل بلد فيكون له أثره على قدرة إنشاء هذا البلد على الإبداع ، وأثره على تعبيرهم الفنى والأدبى من حيث المضمون ، ولكن نظرنا ونعما نقصرها على الجانب الاجتماعى فى الاشكال الحديثة للتعبير الفنى

والإدبى فى أفريقية ينبغى لها أن تتجه الى جانب آخر له خطره ، ونمضى به الموقف الذى يتخذه كل أديب أو فنان حيال الثقافة التقليدية ، فهذا الموقف هو الذى يهتم له لا الشاعر وكاتب الرواية والقصة القصيرة والمقال وحدهم بل يهتم له أيضا كل مشتغل بالبحث العلمى فى حوصه - من ناحية - على الكشف عن تقنين لأسباب الكرب الذى تمنائيه المجتمعات الأفريقية التقليدية ، وفى حوصه - من ناحية أخرى - على الاهتمام بوسائل علاج أزمتها .

وللكاتب أن يزعم أنه يكتب لنفسه ولكنه فى الحقيقة يكتب بالأخص ليكون له صوت مسموع ليبلغ الناس رسالته ، فلنا دائما كل الحق فى دراسة موقف الكاتب حيال المجتمع ، حتى ولو كان أدب هذا الكاتب مؤبيا ظهره للمجتمع اضطرابا ، طلبا للصدق والإصالة ، فما من شاعر أو كاتب رواية أو قصة قصيرة إلا تسال من الموقف الذى يليق به اتخاذ حيال الثقافة التقليدية .

وقد لقى مطلب الاهتمام الى وسائل علاج أزمة المجتمعات التقليدية فى أفريقية أكبر قدر من الاهتمام ، لهذا كان الهدف الذى ترسمه المؤتمر الأول للكاتب والفنانين الزوج المنعقد فى باريس سنة ١٩٥٦. هو الكشف عن التراث القديم للمجتمعات الأفريقية ، وهذا هو الذى دعا ليوبولد سنغور أن يقدم للمؤتمر منذ افتتاحه عرضا لما سماه بقوانين الثقافة الرنحية الأفريقية ، كما كان الهدف الذى ترسمه المؤتمر الثانى للكاتب والفنانين الزوج المنعقد فى روما سنة ١٩٥٩ هو « مسئولية الفرد الثقاف - مجها اختلفت ألوان ثقافته - حيال المجتمعات الأفريقية التقليدية كما هى ماثلة أمامنا اليوم » ، وكل هذا يدل أبلى دالة على أن الكتاب الأفريقيين - أيا كانوا - وأيا كان مناط ألتعالمهم يؤمنون بأن امتلاء وجدانهم بالشعور بمسئوليتهم حيال المجتمعات التقليدية هو شرط جدارتهم بامتشاق القلم ، وتبقى بعد ذلك أمامهم مسألة أخرى هى كيف يتحقق إتصالهم بهذه المجتمعات وكيف تكون صورة هذا الإتصال وهل سيكون خط هذه المجتمعات عندهم هو النقد أم القبول ، ولكن لهم جميعا على كل حال رغبة فى أن يعلنوا أنهم أصابوا قدرا من التوفيق - قل أو كثر - فى اكتشاف الثقافة التقليدية والتشجيع بها .

ومن المفيد هنا أن نلاحظ فى اللوحة العربية التى رسمتها الباحثة ليليان كيستيلوت للآب الأفريقى فى مؤلفها (الكتاب الزوج باللغة الفرنسية - مولد أدب جديد) ص ٣٠٨ أن الكتاب الذين حاورتهم يملقون أهمية كبرى على ضرورة الإتصال بالجماهير ، والواقع أن هؤلاء الكتاب سواء أنطبق عليهم وصف المغترب بمعناه الحرفى أو أنطبق عليهم حتى ولو لم يهجروا بلادهم يرون أنهم يعانون من انفصالهم عن الجماهير ومن المجتمعات التقليدية ويحسون بالآثم لأنهم ينتمون الى ثقافة أخرى ، فهم إذن

مختلفون من أخوانهم المكبلين بأغلال الأمية والتعود في القرية ، فهذه الجماهير هي بالنسبة لهؤلاء الكتاب مثل في تصورهم للمجتمعات التقليدية ، فإذا تحدثوا عن اتصالهم بهذه الجماهير دبت في حديثهم نفمة تعبر عن حرقه القلب ، وهناك شواهد أخرى على أن الاهتمام بالاتصال بالجماهير ليس وقفا على الكتاب المحترفين بل يشمل أيضا رجال السياسة وكل من حرمه عمله اليومي من الاتصال بالجماهير اتصالا مباشرا ، اهتمام يبدو كأنه المبرر لكل سعى أو وسيلة للتطهر من رجس أو للتححر من وخز الضمير ، وضرورة الالتزام بالمسؤولية حيال الجماهير ، هذا هو حال كل أديب أو فنّان في أفريقية اليوم .

أما عن النقد فليس له فيما يبدو جهر ولا همس ، ونحن نميل الى القول بأننا نجد في مجاله أيضا ثبات المثل التقليدية كالتى نلاحظها مثلا في القصص القصيرة وأعمال أدبية تهدف الى السخرية بالمجتمع ، ونخص بالذكر منها رواية (الهالة المقدسة) التى جملناها موضع دراسة في كتابنا (الكيان الاجتماعى للادب الشفهى في أفريقية السوداء) وعددناها خير نموذج للصنعة الفنية من أجل المروق من قبضة التور ، وهل يكفى هذا المروق أيضا للكتاب أن يقترح علينا أنماطا جديدة للمواقف والشخصيات ، وهكذا نجد لدى كثير من الكتاب أن اختيارهم للموضوع الذى يمالجونه ينطوى على التبشير برسالة يراد تحقيقها ، لتجديد الهدف الذى يسعى اليه الكاتب أو الفنان له دور خطير في الانتاج الأدبى والفنى المعاصر ، مهما كان نوع وسيلة التعبير أو شكلها .

وللادب والفن أنواع متفرقة وان تبعت من اصل واحد ، والنوع هو الذى يحدد الأسلوب ، وإذا كان هوى الشاعر الى المذهب السريالى فإنه سيجد السباحة في خضم أشكال التعبير التقليدية للادب والفن ، أما بقية الأنواع التى يصمدق عليها وصفها بأنها حديثة الولادة أو أنها بسبيل اقتحام مجال تجربة جديدة للتعبير فتستلزم أسلوبا جديدا ، أما بالابتكار أو بالاسترجاع من قبضة النسيان . وخير شاهد لنسأ هو يراجو ديوب فقد نجح في أن يماثل فنه فن الحكايات التقليدية ، ويرجع الفضل في هذا النجاح الى احتفاظه باخلاصه وللمدته للاملام السابقين في فن الحكاية التقليدية ، فانطبع فنه المكتوب بسمات الادب الشفهى ، اذن نستطيع القول بأنه لم يبتكر نوعا جديدا كل الجدة .

اذن كيف واين ومتى يتأتى ظهور الاساليب الحديثة ؟ الجواب خاضع لعامل رئيسى هو الآونة الزمنية ، فالأعمال المعاصرة قد تخلق جنيها ونما في ظل موقف درامى تضغط عليه الآونة الزمنية بثقلها وتستمرى الاهتمام لها ، فهى ركيزة اساسية ، ان العاصر الذى نخضع له نراه مبعث ألم شديد ، بل نراه عبئا لا يطلق ، هذا هو الذى

عجز التوتير في ضمير الفرد ، وما الكاتب في نهاية الامر الا تجسيد لموضوع ادبي يناهض هذا الطابع الذي لا يطاق للحاضر ويرفض الواقع وليد الآونة الزمنية . ولكن يبقى الكاتب بعد ذلك في حاجة الى العثور على بعض اسباب العزاء وارضاء الضمير ، او - بكلمة بسيطة - يبقى الكاتب في حاجة الى العثور على سند مريح يتيح له المضي في حياته وعمله محتفظا باتزان في قبضة الحاضر ، حينئذ لا يكون استرجاع الماضي بسبب دوره القوى في منح السكينة والطمأنينة فحسب ، بل يكون أيضا - وبالتناقض ، وبالفراغة ! - بسبب انه مستودع لقيم تتطلب اكتشافها وانه يصدر الامل ، الامل لا في المستقبل وحده بل الامل أيضا في الماضي ، اننى سأذكر دائما هذا الشعور بالمعش الشديدا لمعرفة ماضى أفريقية ، وتقديس أفريقية الاسطورية ، وهذا الشعور هو الذى يهدم صبرهم ويملا فراغ حياتهم ، ونجد مثل هذا الشعور - ولكن اقل انتقادا - لدى الزنجرى الأفريقى ، اذ انتقدت له حياة أخف وطأة من حياة الزنجرى الأمريكى ، الشعور واحد ولكن درجة الانتقاد تختلف .

وهذا التنقيب عن ماضى أفريقية كوسيلة للعزاء والاتزان النفسى هو ضرورة أساسية لا في نظر الكتاب وحدهم بل في نظر الأفريقيين كلهم بصفة عامة .

وبالى جانب الحاضر اللاذع والماضى الساحر هناك المستقبل الذى ياتينا منه دائما نداء لنوح لا يقاوم ، ولان الحاضر اليم. يثر الرغبة في الفرار منه فقد أصبح المحور الثابت هو ضرورة الكفاح من أجل غد أفضل وأكثر عدلا ، هذا المحور يدور حوله - على حد سواء - الكاتب والنحات ومنشد الاغانى والثائر المبشر بالنمساك القادمة ، والفيلسوف المبتدع لقيم جديدة يطلب من المجتمع اعتناقها ، كلهم جميعا يسوقون مواهبهم لهذا الهدف ، فزماننا زمان رسالة تبشير وتحرير للحاضر ورسم صورة مبتكرة للماضى ، واقامة قواعد المستقبل ، وهذه الرسالة بمثل هذه الأبعاد فيها تعد لم يواجه الكاتب من قبل .

ومسألة اللغة كان لها تأثير كبير على نتاج أشكال التعبير الأدبى والفنى فى أفريقية المعاصرة . بها تمدد فى أشكال التعبير وتعدد أيضا فى اللغات الاساسية التى تستخدمها . واللغة لا تتحرك فى اطار حياذى كأنما تتحرك فى فراغ ولا هى مجرد أداة لتتبع ابلاغ الفكر بالنطق ، وانما تتحرك اللغة فى اطار ثقافى لانها مؤلفة من ألفاظ وعبارات لها مدلولاتها ولها فوق ذلك مفاهيمها ، ففى مؤلف مكتوب بلغة من اللغات سنجد بطبيعة الحال - من حيث الكم - ان الفاظه كلها واردة فى قاموس هذه اللغة ، ولكن لغة الكتاب تعمل عن ذلك لتصبح نسيجا تتشابك فيه مفاهيم الالفاظ وسمات ملامحها وصلات بعضها ببعض فتتحقق للكتاب أصالته ومن ثم تستحيل ترجمته الى لغة ثانية ، بل الى اذهب الى أبعد من ذلك فاقول باستحالة ترجمته الى أية لغة أخرى ، فكل ترجمة

ما هي المحاولة متعثرة خائبة لا يخرج من يدها الا خيانة صدق التعبير في النص الاصلى .

وكما ان الطفل يولد مستقلا بنفسه ، وارثا ملامحه من الرحم الذى تخلق فيه ، كذلك العمل الادبى مستقل بنفسه، ولكنه يستمد ملامحه من اللغة المكتوب بها ، وحكمنا على هذا العمل من حيث الملامح والمضمون الاساسى يبنى عليه ان يمتد ليشمل الحكم على مسألة أخرى اضافية ولكنها كبيرة الاهمية ، مسألة كيف كان التخصض به وكيف تأكدت رسالته .

والسؤال الآن : الى أى حد يستطيع الافريقى المستعبد بالفرنسية او الانجليزية ان يعبر عن صميم مشاعره الدفينة بلغة غير لغته . هذه هي المشكلة ، وقد احسست بها احساسا عميقا مباشرا وأنا استمع الى زئوج ينشدون اغانيهم الحزينة في كنيسة بمدينة اطلانطا ، ولو كنت ادبيا موهوبا أو محررا مكلفا بكتابة تحقيق صحفى اذن لقدردت ان اصف كيف لمست قلوبى هذه الهزة العاطفية التى سرت في حشد من نساء ورجال وصبية وهم ينطلقون في الفناء ويتميلون ، ولو كنت شاعرا اذن لقدردت على وصف اشجان ارواحهم ، ولكنى لو كنت هؤلاء جميعا لبقى شئ واحد يستمعنى على الابانة عنه بصدق وامانة ، وهو هذه الهزة العاطفية ، ماكنته .

فإذا كان هذا هو مبلغ المشقة التى يعانيتها حتى الشاهد للحدث حيانا اذا أراد ان يعبر للناس بأمانة من هزته العاطفية أفلا يحق لنا القول بأن كثيرا من التعبير عن مثل هذا الاحساس لم يسلم من النشوة الى حد ما ، او يصدق عليه وصفه بأنه تعبير بين بين ، هذا هو الحادث ولا ريب ، بدليل ان بعض الكتاب الافريقين ، مع انهم نالوا اعلى الشهادات الدراسية في اللغات الاوربية ، يعترفون بمجزهم حين يريدون التعبير باللغة الاجنبية المستعمارة التى يستخدمونها عن احساس تملج في قلوبهم ، على حين أنهم يجدون لها الفاظ تعبر عنها أوفى تعبير في لغتهم السدارجة ، فلنا أن نقول بلا مبالغة أن الافريقين - والاداة المستخدمة لديهم هي لغة مستعمارة - يجدون أحيانا مشقة في التعبير عن أفكارهم لعل كامنة في هذه الاداة ذاتها ، والسعداء حقاً بمقدرتهم على اختراق حاجز اللغة هم نادرة بين الكتاب ، فهناك في الواقع فرق في اتقان اللغة من حيث النحو والصرف واتقانها لتكون وسيلة طيبة للترجمة بصدق من الاحساس النفسى بمختلف ظلالها ، لتكون مسيطرة لفكر الكاتب في حركته ، هذه هي المشكلة الهامة التى يصطدم بها الكتاب والفنانون الافريقيون .

أما الاعمال الادبية المكتوبة بلغة افريقية دارجة -وهي قلية الانتشار- فلا تصل الى الناس مترجمة حتى الى لغات عديدة الا وقد جنت عليها الترجمة وشوهتها ، مثلها

كذلك مثل الاطمان الادبية المكتوبة مباشرة بلغة اجنبية من تلك اللغات التي تسمى باللغات الراقية .

هل نستجيب لمداخلة اقل بأن الادب الافريقى سيستعين في يوم آت بلغة افريقية مشتركة ، تكون وليدة تجارية وتقوم في كل مجتمع بجانب لغة التي يستخدمها ، ليس لنا اليوم على هذا السؤال الا اجابة مؤقتة ، اذ من المصير ان نقدر الآن كيف يكون مسار هذه اللغة المشتركة حتى تبلغ عموم انتشارها ، فالافتقار الى التواصل لا يقوم فحسب بالنسبة للاعمال الادبية فيما بينها ، بل يقوم ايضا في محيط المجتمعات الافريقية ، بل احيانا داخل القرية الواحدة ، فالتراسل بين مجتمع افريقى وآخر لا يسلم من الغموض سواء عند المرسل او المرسل اليه ، وهذه الغموض هو الآن محل دراسة اجتماعية ، فليس التطلع الآن هو الى قيام لغة مشتركة في يوم قريب لتكون في خدمة الادب ، وانما التطلع الى توسيع وتسوية للرقعة التي يتحرك فوقها التفاهم المتبادل بين مختلف وسائل التعبير .

وهناك ميزة تختص بها افريقية التقليدية دون افريقية المعاصرة ، ميزة استخلاص لغة الرموز المستمدة من عقائد اديان واساطير شتى ، فان اتحاد الجميع في فهم مفاهيم رغم تباین هذه الاديان والاساطير قد ادى الى قيام تماثل في الفكر بين مجتمع وآخر ، وهكذا تسنى للآونة الزمنية ان تنسج من خيوط التفارق الظاهرة رباطا يحقق التجانس بينها بحيث يعد قادرا على الاضطلاع مثلا بدور اللغة المشتركة المأمولة ، وذلك بفضل اعتماد هذا الرباط على الاشارات والرموز ، وهكذا نجد مرة اخرى ان تقصد المناهج الاولى للتقاليد الاجتماعية هو الذي يتبع تبادل الفهم بين الافريقيين بالرغم من عوائق اللغة الاجنبية التي يمرون بها من انفسهم .

وليس الامر في هذه اللغة المشتركة امر وفاء مؤقت بما هو مطلوب منها ، يحل محل وفاء الوسائل ذات التاريخ الطويل ، او حتى يحل محل ازالة الاساطير والارباب ، بل الامر في هذه اللغة امر نبض جديد يحل محل النبض القديم ، اذ اننا - في نطاق التعبير الاصولي في المجتمع - نجد ان لغة جديدة مسيطرة للهبته المامية قد نشأت واخذت تحل شيئا فشيئا محل نمط الايقاع في الشعر التقليدي ، ان مفهومنا للايقاع في التعبير الادبي لم يعد في هذا العصر كما كان من قبل ، ويضاف ايضا الى هذه العوامل كلها عامل اختلاف عروق الانتساب في الادب والفن في افريقية ، وهذه العروق تختلف باختلاف القوة الدافعة ، فهناك محور يدور حوله القائلون بالبلد الزنجي ، ومحور آخر يدور حوله المنادون بضرورة تجاوز هذا المبدأ للمشاركة في المثل الانسانية العامة لجميع الاجناس والالوان ، وفي الفترة ما بين انعقاد المؤتمر الاول للكتاب والفنانين الزوج في باريس سنة ١٩٥٦ وانهقاد مؤتمر الثقافة الافريقية

هي مدينة الجزائر سنة ١٩٦٩ نشأ من داخل القارة السوداء قول برفض مبدأ الزنجية ، وقد أصبح هذا القول - بفضل شيزير في (دفتر عودة مقرب للوطن) ، تقييدا لمبدأ جديد أو قل لايدولوجية جديدة .

السؤال الآن من علائق الفن بالحياة . كان الاثنان مرتبطين اولئق اربساط في افريقية التقليدية ، كل شيء - سواء كان كلاما أو افشاء أو حوارا أو رواية لحكاية - هو في وقت واحد فيض من حياة الفن وفيض من حياة الانسان ، والحكاية التقليدية هي في آن واحد - كما قلنا سابقا - من صميم الواقع المبتذل ومن صميم الاساطير ، فالدينوي المشاهد والاخروي الغيبي ملتصقان ومتداخلان في تسيج عالمنا الارضي .

وإذا عدنا الى العوامل التي خصصناها بالذكر ونحن نتحدث من قبل من البيئة الاجتماعية والتاريخية التي فيها نشأة الكاتب ونموه فيحسن بنا ان نفرق بين عهود ثلاثة متميزة ، عهد الاستعمار ، وعهد الاستقلال ، وعهد ضغط تركة الاستعمار .

لغنى خلال عهد الاستعمار كان الكاتب والفنان في المستعمرات يرداد تحولهما من التردد بين الصمت والافصاح الى تقليد المستعمرين بدرجات مختلفة من الوعى من أجل أن ينتقلوا الى مرحلة المطالبة بالحقوق ، وكان الادب الحديث يشتد عوده كلما أوغل في هذه المرحلة ، لم يكد يدخلها حتى صار في مقدورنا ان نلاحظ نشأة التطلع الى الاستقلال واصبح هذا التطلع هو المحور الرئيسى الذى تدور حوله الاعمال الأدبية في العهد التالى .

وفي عهد الاستقلال زاد الالتزام بالأهداف المراد بلوغها ، فكان للادب مساندة للمطالب السياسية ، ومن هنا جاءت أهمية المحاور التي دار حولها ، كالتحرير واسترداد الاستقلال واقامة مجتمع جديد ، بل ان الكتاب الذين لا يدينون بالالتزام قد خرجوا للمشاركة في الرقصات الشعبية وانشدوا مع الجماهير اغانيها الفولكلورية.

ولكن بقيت مشكلة كبرى ، مشكلة الاتجاهات والميول التي لابد من سفسورها بعد عهد الاستقلال ، وليس في مقدورنا الآن ان نتنبأ عن وثوق أو عن تخمين بكل هذه الاتجاهات والميول التي ستتبين بعد عهد الاستقلال ، فإذا كان عهد الاستعمار قسّد طالعنا بوجه مهد من القهر والاستعباد لا يطاق ولا مناص معه من الفرار والهرب ، وإذا كان عهد الاستقلال قد فجّر حماسة الاعتزاز بالنفس والامل منذ بدأت بشائير الاستقلال المرتقب الى أن تم نواله وهو طفل وليد فان عهد ما بعد الاستقلال هو عهد حيرة وتردد ومواجهة تجارب طارئة ، مهد توجيه السؤال أولا الى النفس ، ولكنه مع ذلك سيكون ولا ريب العهد الذى يتم فيه لوسائل التعبير الحديثة في الادب والفن نضجها ودورها ، حينئذ تتيح لنا الدراسة الاجتماعية ان نستخلص الاتجاهات والميول العائدة الاصلية وان نلاحظ نتائج التحرر من سحر المحاور الاساسية التي

شهدناها في عهد الاستعمار . ويقع على عائق الاجيال الجديدة أن تتبين بوضوح لماذا وصف كاتب من قبل بأنه ملتزم ، أو أنه منتسب لى عرق من العروق الادبية .

وهذا يقتضى التفريق بين أرباب فن القول باللسان كالشاعر والقصاص وأرباب فن الفعل باليد كالصور والنحات ، ونضرب مثلا بالفنان سوكتو من جنوب أفريقية وقد أقام لأعماله أخيرا معرضا رائعا ، ففي الطائفة الاولى نجد الكتاب ، كما نجد الشعراء بصفة اخص (اما الرائيون فكانوا اقل حظا) قد نجحوا منذ بداية العهد الاول ، بشعور يكاد يكون شريزيا ، في الالتحام بالتقاليد الشريفة لوسائل التعبير الزنجى في أفريقية ، انها تقاليد الكلمة ، وحاول بعض النحاتين الالتحام بالمثل الرفيعة للنحت الافريقى التقليدى وان لحظنا ما شابه من انحطاط على أيديهم . فهذهما للفنان المعاصر أن تجيء أعماله مماثلة لأعمال تتمثل فيها براعة الفن القديم ، وإذا كان بعض المصورين يقتفون مختلف التقاليد فانهم هم والكتاب سواء في الرضوخ لحقائق أفريقية للماصرة ومتطلباتها ، فاذا كان هؤلاء المصورين ميل متزايد الى الاصغاء لعالمهم الباطنى وحده فانهم مع ذلك لا يتحررون كل التحرر من المؤثرات الخارجية .

وفى هذا المجال سيحتجلى لنا بوضوح مقدار رسوخ مبدأ الالتزام بمعنياه الدقيق ، وكذلك رسوخ مختلف العروق التى ينتسب اليها الادب والفن ، وسنلاحظ ان هذا الالتزام على مستويات متفاوتة ، فهناك أولا التزام على مستوى الحياة اليومية أى بقبول الوضع الذى يجد الكتاب والفنانون انفسهم فيه ، بصفة عامة ، ثم يجيء التخصيص فنجد المستوى الفردى وفقا للاتجاه السياسى لكل كاتب .

وبهذا التصنيف من حيث المنحنى الفكرى للكاتب نستطيع أن نقرن بين كتاب متعارضين أشد التعارض ، بسبب النشأة أو المسار المقدور لكل واحد منهم ، وغير مثل على ذلك هذا التقارن بين فرانز فانون الذى ناضل ببطولة مع الثورة الجزائرية وجعل من نفسه ترجمانا لها ، وأستيفان البكسيس الذى لقي مصرعه فى ميسدان التطناحن الداخلى فى هايتى ، وكروستوفر أوكيجبو وهو شاعر زنجى من نيجيريا مات قتلا خلال الحرب التى نشبت فى بلاده ، وأول سوينكا الذى زج به فى السجن مدة أخرى خلال هذه الحرب ، وليوبولد سيدار سنغور الشاعر رئيس الدولة الذى لم يفقل من التزامه السياسى حين حاول التوفيق بين منادائه بمبدأ الزنجية ومتطلبات التنمية الاقتصادية فى بلده ، وماريو دى اندراد وهو زعيم حزب ثورى يساهم فى معارك تحرير انجولا ضد الاستعمار البرتغالى ، وجومكينيانا الذى رماه الاستعمار فى السجن وشهد كل تقلبات الكفاح من أجل الفوز بالاستقلال ولو كان ثمنه تضحيات غالية ، وغيرهم ..

ولكن من وراء هذا الالتزام الفردى للكاتب المستتبع أحيانا لموته شهيدا تمثل مشكلة مضمون الادب الحديث . ويبدو أن مبدأ الزنجية هو الموضوع المفضل في الدراسات النقدية ، والواقع أن أفريقية قد تحولت من ادب يعتمد على استخدام لغة الرموز أو استخدام الرموز الى ادب نستطيع وصفه بأنه ادب مفاهيم ، والواقع أيضا أننا نجد في الشعر الحديث والرواية الجديدة أن الامر لم يعد أسر التحدث بلسان أفريقية الفسفرة ، فالطاريء أماننا الآن ليس صياغة لغوية جديدة أو تعددا في اللغات المستخدمة بل يضاف إليها أيضا نشأة أساليب جديدة وطرق تعبير جديدة عن أشياء جديدة ، فالادب الأفريقي وليد الغموض يهيم لنفسه الجو المناسب لظهور شيء آخر مختلف عن شتات العناصر الوقتية التي كان يعالجها من قبل ، أنه يريد أدبا ينم عن مزاج متفرد وتعمد وجهه بتعدد الكتاب ، ترى هل من الأصح أن نقول أنه مع ذلك سيصبح أدبا له مسند من الجماعة لا من الفرد ، بحيث يبقى إنتاج كل كاتب وثيق الارتباط بمتطلبات السذخية القديمة لجماعته ، المتوارثة من الماضي ، وسيكون هذا الادب أشد من الادب الشفهي التقليدي تعرضا لخطر مؤثرات ضارة ، مثل تغليب العقلانية والترفع بدعوى تراء الثقافة ومثل الانقياد باسترخاء لسحر الانصاف بالعنصرية ، والارتماء في احضان ايديولوجية أو الاستغراق في اللامبالاة أو رسم مثل للجمال ذهنية أو أكاديمية والعزلة والجفاف والفظام من الجماعة والاختناق لانعدام تجدد الانفاس مع تجدد الجو الذي أصبحت الجماعة تعيش فيه .

وهناك مسألة هامة أخرى عانى منها الكتاب كثيرا ، هي الشعور بالشك الذي يفسرونه في جدوى رسالتهم ، لا من حيث مضمونها بل من حيث وصولها للغير . فالادب الأفريقي هو وليد المهجر وتقلبات حظ المغترب حتى يقال أنه موجه الى جمهور غير أفريقي ، وهذا ما لا يخفى على شعراء القارة السوداء وبالأخص من كان بينهم موضع اشادة من المحافل الغربية ، فما بالك اذا وجدوا فيها من الاصدقاء المصحين أملا مشهورين مثل أندريه جيد وجان بول سارتر وفرنسوا موريياك ، فالادب الأفريقي الحديث يسأل نفسه : أما يكون له جدوى الا في باريس ولندن وواشنطن ، ما أشد أسفه أن أفريقية نفسها تتجاهله ، وكيف يتعدى للكتاب أنه بلغ فعلا أهدافه حين يجد الشعب الذي قصد مخاطبته يتجاهل أدبه بل يتجاهل حتى وجوده هو نفسه .

والاديب والفنان في أفريقية يعانى كلاهما من مشكلة وضعمها في نظر المجتمع ، يا لها من مشكلة تحداهم ، إذ أننا نجد في المجتمعات التقليدية أن الادب والاديب ، الراوى والحكاية ، الشاعر والقصيدة ، تعتبر جميعا جزءا ملتصحا بالحقائق المشتركة

في المجتمع صاحب الفضل فيها ، اما اليوم فالامر على العكس ، حين يفرغ الكاتب من تأليف عمله ويطبع اسمه على صفحته الاولى عند صدوره فانه يخطو أول خطوة في الطريق الذي سار فيه بروميتيوس ، انه بفعله هذا ينتزع نفسه من الجماعة لتسمكه باستقلال ذاته ، فان مطالبته بوحديته في ذاته وفي نظر الجماعة يعنى في حقيقة الامر انه سيعيش في منفى يلفظه اليه هذا المجتمع ، حتى لو هاد بعد ذلك الى أحضانه ، وينبئ الاعتراف بان أفريقية لم تنجز الثورة التي تتيج لها ان لا تتمثل الا في صورة مواطن متميز ، ليس له من اسير الاعملة والهامة ، وان سعيه هو الاستمانة بخياله لكي يهب للمجتمع غذاء ثريا تضج في قلبه ، فالغنان الأفريقي يكافح ايضا لكي يعترف له المجتمع بهذا الوضع ، وهذا كفاح شاق لان المجتمعات الحديثة التي نسميها مجتمعات الاستهلاك ترى ان قيمة المنجزات المادية ارفع من قيمة المنجزات الفكرية ، وهكذا يعتقد الكاتب الحديث هذه الحماية التي كان يجدها الكاتب الملتمح بالجماعة التحاما فوريا ، كما ان للكاتب الأفريقي في مجتمع تسوده منافسة من نوع جديد يجد نفسه مغبونا بالقياس الى الطبقة العاملة ، وهذا هو لب المشكلة ، ممكن الخطر الذي يتهدد الكاتب وعمله .

وهذا التوتر في العلاقة بين الفنان والمجتمع ، بين الفنان وعمله ، يقيمهنا الى العودة لبدا الزنجية ، فالمناداة بهذا المبدأ نصات كما نصا الأدب الزنجي على يد طائفة من المثقفين يقيمون في المهجر أو المنفى ، فها هم ايميه شيرار وكونزان داماس وليوبولد سنفور كلهم كانوا من نسل آباء مفكرين عاشوا في باريس أو كانوا تلامذة يطلبون العلم خارج بلادهم ، وترتب على ذلك ان الراى القائل بالزنجية حين رفع أول الامر لواء الدعوة الى اعتداء الزنجي الى ذاته الاصيله والحث على طلب الحرية كان وليد وضع خاص ومعنى به وضع جزء كبير من القارة السوداء كان يعيش حينئذ في قبضة الاستعمار ، فهل كانت المناداة بالزنجية وظهور هذا المصطلح يعنيان ايضا المناداة بادب افريقي جديد ؟ الجواب بالنفى ، ويكفى لتبرير هذا النفى أن نعود الى سنة ١٩٥٠ ونسترجع هذا الجدل الفائن الذي ثار حينئذ ونم من التناقض بين جبريل ودارموسيه الذي كان سكرتيرا عاما للحزب الجمهوري الديمقراطي الافريقي المنتمى للحزب الشيوعي داخل الجمعية الوطنية الفرنسية ابان الجمهورية الرابعة وبين جان سارتر مؤلف (أوديه الاسود) فالقول بالزنجية في رأى سارتر على هدى من الماركسية هو نوع من العنصرية الساعية الى انتصار اللاعنصرية ، لانها

تتيح للزنجى أولا أن يمتلك من جديد كمال ذاتيته ليمود بعد ذلك للانطواء تحت راية المساواة بين جميع الاجناس .

على حين ان اصحاب القول بالمبدأ الزنجى لم يكن لهم من هدف الا باستعادة الزنجى لاصالته بغير نظر الى هدف آخر ، ومن ذلك الحين لم تتقطع مساعلة السود وغير السود لانفسهم عن القيم التاريخية التى يرونها للرأى القائل باختصاص الزنجى . فمعديد من الناس قد يسلّمون بأن القول بهذا الرأى كان نافعا في العهد الذى أخذ فيه الافريقى يسعى للوعى بذاته ، والذي شهد مولد الادب الزنجى ونموه ، ولكنه اليوم - على العكس من ذلك - يبدو ان الزمن قد سار وتجاوزوه ، وهو ما لا يؤمن به ليوبولد سيدار سنغور واييميه شيزار ، ومهما يكن من أمر المواقف المتخذة حيال القول بالزنجية ، وهو قول مشوب بشيء من الغموض ، فلا بد من الاعتراف بأن القول بالزنجية خلال فترة مكافحة الاستعمار قد منح كثيرا من الزنوج ايمانا بحقهم في الوجود بل بحقهم في مداومة الحياة .

وكل هذا لا ينفى أن واجب الكتاب والفنانين الزنوج في المستقبل هو امتداد العدة - بفضل اعمالهم بارزة للعيان - لقيام تصور شامل وجديد للحضارات الافريقية ، غير معتمدين في ذلك على ابحاث نظرية بل على وقائع ثابتة محددة ، فقام جوانب المشكلة سيتكفل بملاجه هلنا المستقبل الذى نرنو اليه دون أن ننكر مع هذا ان القول بالزنجية الذى حمل جموع الزنوج على الوعي بالذات قد أتاح لهم أن يهتدوا من جديد الى القيم الشريفة التقليدية للمجتمعات الافريقية . ذلك ان المبادئ الجديدة للادب الافريقى وهو يسعى غاية جهده للتجديد ينبغى أن تستند الى القيم الاساسية لافريقية التقليدية ، هذه في النهاية هي الصورة التى تبدو لنا للتحدى الذى تواجهه كل المجتمعات الافريقية التى تسمى بكل ما في حوزتها من وسائل التعبير الادبى والفنى الى منح افريقية الجديدة وجهها الجديد .

الكاتب : فردناند نسوجان اجيليمان يون :

من أهالي لوس عاصمة توجو ، وهي الجمهورية
الافريقية الواقعة بين داهومي وغانا .

المترجم : الأستاذ يحيى حقي :

ولد في ١٩٠٥/١/٧ حاصل على ليسانس الحقوق
سنة ١٩٢٥ . شغل وظائف : وزير مفوض بالخارجية ،
مدير عام مصلحة الفنون ، رئيس تحرير مجلة المجلة ،
عضو المجلس الأعلى للفنون والآداب . ومن مؤلفاته :
قنديل أم هاشم ، دماء وطن ، أم العواجز ، صبح النوم ،
عتق وجوليت ، خليفها على الله ، فجر القصة المصرية ،
خطوات في النقد ، فكرة وابتسامة ، دمة فابتسامة ،
عطر الاحباب ، حقيبة يد مسافر ، تعال معي الى
الكونسير . ومن ترجماته : دكتور كنوك ، مسرحية
بقلم جول رومان ، الطائر الأزرق : مسرحية بقلم موريس
ميتزلينك القاهرة ، ديزموند ستيفارت ، الأب الضليل :
بقلم أديث سوندوز

الزمن بين الواقع والفكر

بقلم : كونستنتين نويكا
ترجمة : د. محمد فتحى الشنيطى

المقال فى كلمات

هل للزمن وجود ، وان كان فما كنهه ؟ هل له من واقع خارج نطاق الفكر الانسانى ، وهل الزمان والمكان مستقلان احدهما عن الآخر ام هما متلازمان ؟ يقول ارسطو فى طبيعياته : «الزمان هو عدد الحركة» ، ويضيف : « ان يكون الشئ فى الزمان يعنى ان يكون مقيسا ، وذلك لان الاشياء توجد مطوقة بالعدد كما هى مطوقة بمكانها » . وعرف ليبنتز الزمان كمجرد « نظام للتعاقب » ، فى مقابل المكان الذى لا يمدو كونه تساوفا فى الوجود . وفى تعريف القديس اوغسطين للزمان يقول : « يعرف الانسان ما يكونه الزمان اذا لم يسأله احد عنه ، وهو يجهله اذا سأله احد عنه » . وقد يمثل الزمن التعاقب الحصى ، ويمكن للمرء على

الأول أن يتصوره على هذا النحو منفصلا عن مقياس العدد ،
منفصلا عن النظام القابل للعد ، بل عن وحدة التعاقب .

ويمالج هذا المقل زمن الواقع أى الزمن المعتاد ، وزمن الفكر
الذى هو نمط بسيط للزمن النفسى الذى هو سبيل عقلى ولا
صلة له بالواقع . والفارق بين الزمانين أن قسوة الزمان الواقعى
تتمثل فى الانفصاح عن التسلسل ، ويتمثل ضعفه فى الانفكاك
عن كل تسلسل ، أما زمان الفكر فمع أنه يعكس بعض خصائص
الزمان الواقعى إلا أنه يغير طبيعته ، فهو زمن لا من حيث المقياس
ولكن من حيث النظام ، وليس نظام تعاقب بل هو تعاقب ، وليس
تعاقبا بسيطا بل هو ارتباط فى الفعل يختلف منه انتظام الإبصار
ووحدتها وحياد النظام الواقعى ، فهو إذن زمانية فعالة . وأهم
سمات زمن الفكر أن ليس له إلا بعدان : الماضى والمستقبل ، ولا
وجود للحاضر فيه ، فزمان الفكر ما هو إلا زمان الانفتاح الضرورى
للماضى نحو المستقبل ، بيدان الحاضر شئ فى صميم الزمن الواقعى .
أما السمة الثانية لزمان الفكر فهي أنه فى الإمكان ضبطه ومسدده
بحرية ، فللزمان المعتاد مقياس دقيق اذ هو مقياس الإيقاع الكونى ،
أما زمان الفكر فليس له مقياس داخلى أو خارجى قادر على اختبار
أى درجة من درجات السرعة ، والسمة الثالثة أنه زمان موجه وأنه
من الممكن استرداده وإعادة صنعه ، وإن له مرونة لا ينم عنها
زمان الواقع بالمرة ، فزمان الواقع ينتهى بأن يكون له شئ محتوم ،
فليس ثمة استرجاع ممكن فى صميمه ، أما زمان الفكر فهو على
العكس من ذلك غير جامد ، إذ يمكن للمرء أن يعود القهقرى على
المراحل التى قطعها ، وبهذه الطريقة يعيد النظام الذى لم يحصل
عليه فى أول محاولة .

المنطق هو علم الزمان الخالص ، كما أن الهندسة هي علم المكان الخالص .

ولم يكن في استطاع الباحث في الماضي أن يخاطر بتأكيد من هذا القبيل . فقد كان كل شيء مثل الهندسة يبدو متصبيا على الأشكال الثابتة وحدها لا على التحولات والتغييرات . وقد بدأ المنطق معنيا بالانماط الثابتة للفكر ، وكانت الرابطة القياسية هي وحدها بالرابطة المميرة بين الروابط . بيد أن الهندسة غدت علم الأشكال المكانية المتحركة ، وخاصة أن الرياضيات أتت بمنهج التفاضل ، وأصبح المسلم في مجمله يعتبر السكون حد النهاية للحركة . والمنطق نفسه أيضا - حتى وهو مستقل عن المنطق الرياضي - لا يسهو الاحتفاظ بصورته الكلاسيكية . ذلك لأن الفكر ، وهو لا يقل في ذلك شأنًا عن الرياضيات ، لا يتلخص في أن يعكس الثابت . فعمل حين أن دائرة يمكن النظر إليها كدائرة بسيطة لا في كنف تغيرات الرؤية الطوبولوجية (١) ، فإن شكلا من أشكال الفكر هو دائما فضاء مركز .

وقد زعم البعض في الماضي أن الخطوة المنطقية لا جامع بينها على الإطلاق وبين الزمان . واليوم يقول البعض انها تواجه الزمان الواقعي بزمان آخر ، ولكنها لا تستند بالمرّة الى السرمدي . وحتى الانفصال عن الزمان الواقعي يؤخذ بما أخذ الحذر : فهيجل والماركسية وصفا ، بالجدل ، التخاصر بينهما . ولكننا إذا انحصرنا على نطاق المنطق الصوري نفسه كان في وسعنا أن نقول كذلك انه يعكس برمانيته النوعية الزمان وخواصه ، كما تمكس الهندسة المكان وخواصه وتبينهما .

الطوبولوجيا صنعتت بالمكانية « ما شامت » . فقد تناولت دائرة ، وجعلتها على ما طاب لها ، وتحت شروط معينة وجدت أن لديها «دائرة» في الهيئة الجديدة . في الخاصية التي لها من حيث كونها « منحنى مغلقا بسيطا » (ذا حلقة واحدة) . لقد وجد العلم الجديد اذن شكلا آخر للمكانية . أليس يسع المرء أن ينهض بذات الدور مع الزمان ؟ أو بالأحرى : ألم يفعل المرء ذلك من قبل ؟ حقا ان الزمان يبدو « مقياسا » في غاية الجودة ، ولكن كما أن الأشكال المكانية انتزعت من صرامتها للزمان أيضا يمكن أن يخرج من تواتره ، فالزمان على طريقته يمكن أن ينضغط ، ويمتد ويمسخ « ويجعد » ، فيمكنه اذن أن يفقد ما يبدو محادا لطابعه ، أهني المقياس ، مع بقائه « زمانا » ، أو شكلا من أشكال الزمانية ، وتثور المشكلة كما

(١) الطوبولوجيا La topologie الهندسية اللاكمية ، وهي فرع من الرياضيات يعنى بدراسة موقع الصور الهندسي بالنسبة الى الأضداد الأخرى لا بالنسبة لشكله أو حجمه . « الترجمة »

تنور بالنسبة للمكان : ما هي رغم ما جرى عليها من مسخ الخصائص الجوهرية له
يبقى كزمان ؟ ان طبيعة الزمانية يمكن أن تكتسب سمات أخرى جديدة ، وينجم
عن هذا بناء للزمانية أكثر وضوحا ، ويظهر الزمان بوجه خاص وقد اكتسب صورة
متغيرة ، حاضرا بالضبط حيثما تبدو الأشياء متميزة بغيابه: في الأشكال المنطقية من
جانب ، ومن جانب آخر في هذا الخلق لعالم حديث ، أعلى عالم الآلة .

وقبل أن نحاول وصفا للزمان المتبدل والمشكل في آن واحد ، وهو الذي نطلق
عليه « زمان الفكر » ، قد يمكننا أن نقدم بعض أمثلة شائعة لبعض هذه التبديلات .
فمن السؤال الى الجواب ينصرف زمن ، مهما يكن من قصره ، ومن المشكلة الى
الحل ، كذلك . وليس الأمر أمر زمان نفساني ، ولكن - كما قيل - « زمان المشكلة » ،
كذلك لا يستطيع المرء أن يلغيه : وقد استطاعت الآلة الالكترونية أن تختصر الحساب
بطريقة خارقة ، ولكنها اختصرته فقط . فلا بد من زمن لكل عملية ، زمن اجرائي ،
كما أنه لا بد من زمن لتشييد الأساس .

ويبدو هذا طبيعيا ، إذ لم يصل الأمر بعد إلى تبديل صواريخ للزمان ، وفي
وسع المرء أيضا أن يفترض بأن خلق فاصل بعد كل عملية أو لكل تسلسل شيء
مسلم به ، وأئنا احرار في أن ندعو زمانا هذا الفاصل ، لا بل هذا التمدد *distensio*
على قول القديس أوغسطين . ولكن أين هو زمان «تصور» مثلا ؟ على هذا يجب المرء
بأن التصور نفسه سيكون مثلا لهذا الشكل الآخر للزمانية . شأنه شأن هوية
التصورات وتناقصها ، أو أيضا هوية الاحكام .

ولكن فلنقف أيضا عند أمثلة عامة ، متوهين بالتبديلات التي يحدثها زمان
الفكر . وقد استخدم المرء بصدد الانبياء تعبيرا له دقة مذهشة : « انهم يذكرون
المستقبل » . إنفي « زمان الفكر » حيث يعيش كل نبى ، ثمة تسلسل ضروري اتخذ
مكانه من قبل ، فما ينبغي أن يتحقق يتجلى له بدرجة من الوضوح تجعل الشيء ازاءه
يكتسب طابع ما قد تحقق من قبل بحيث يخول له أن يستنتج ابتداء من شيء ما غير
موجود كما لو كان بازاء شيء سابق الوجود . ففي امكانية زمان الفكر يتحول المستقبل
الى ماض .

فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للنبوة ، فإن تدخل زمان الفكر يعمل أحيانا في
الاتجاه المضاد ، بحيث أن الماضي يظهر حينئذ كمستقبل . ويحدث لنا على ذلك ، في
تجربة حياتنا الشعورية ، أن نجد أولا الاجابة ثم بعد ذلك السؤال ، وتوجد أسئلة
لا تكاد تقف أمام الاجابة . ان صياغة السؤال بكل ماضيه وانفتاحه غير اليقيني على
المستقبل ، تتم فقط حين تتم اجابة الزمان الواقعي على السؤال .

ان ما ندموه « تجربة الحياة » يتألف في قدر كبير من عمليات معكوسة .
فنحن نفهم وتعلم ، دون أن نجنى بالضرورة فوائد في الزمان الواقعي . ولكن حين
نفذ فيه يرتد بنا زمان الفكر القهقري ، نحو اشياء لا يبدو مفزاها ولا حتى واقعا
منتميا الى عهدنا ، وهو يجبرنا على أن نسلسل المعاني بطريقة مقلوبة ، وأن نضع ،
على هذا النمط ، الماضي في المستقبل . وينفذ المرء تمتدذ الى المجهول في الماضي ، كما
سيبفعل ذلك في المجهول في المستقبل .

وثمة مثل عام أخير : الحكمة . فان يكون الانسان حكيما يمكن أن تعني : أن
يجعل من المستقبل شكلا من أشكال الماضي . هذه المرة لا يملك المرء المستقبل مثل
النبي ، ولا يملك بالضرورة الماضي مثل الانسان الفطن ، بل يعرف شيئا ما جوهريا
عن العلاقة بينهما . ذلك لأن الطابع المميز للحكيم ، ربما يكون القدرة على التعرف
على اشياء لم يعرفها البتة . وكل ما يمكن أن يحدث له يعرفه من قبل . ويفقد زمان
الفكر بالنسبة اليه موضوعيا الى الدرجة التي لا يحتاج عندها الى الزمان الواقعي ،
« فليس ثمة جديد تحت الشمس » .

ويمكننا الآن أن نعود الى الفلسفة لنجد فيها أدل مثل على الاضطرابات التي
سببها زمان الفكر . هذا المثل تزودنا به الرؤية الفلسفية لكائط : هذا المثل هو
« **القبلي** » . أفنى القبلي ، الذي يمثل في نهاية المطاف التجديد العظيم لكائط ، بين تاريخ
الفلسفة بطريقة مدهشة ما يحدث في اللحظة التي يتداخل عندها زمان الفكر والزمان
الواقعي . فالقبلي معنى « قبل » ، ولكن هذه المرة تبدو بعد . فالقبلي في كنف علاقة
حميمة يوجد قبل التجربة . ولكن في أفق الواقع لا يوجد عد « كائط » نفسه شيء
قبل التجربة . فجميع المعارف تبدأ مع التجربة ، حتى وإن لم تكن تنبع كلها من
التجربة . تلكم هي الصيغة المشهورة التي تستهل نقد العقل النظري الفلاسفي .
وصور الحساسية (الزمان والمكان) مثلها مثل مقولات الفهم (الوحدة . العلية ،
الخ ...) لا يمكن تصورها قبل التجربة : فهي لا تكاد تنشأ إلا تحت أرهاص هذه
الاخيرة . ومع ذلك فهي ، تبعا لكائط الشرط الاول لكل تجربة ، هي قبلية . ومن هنا
التعقيدات المتصلة بهذا القبلي الذي يجتج المرء الى البحث عنه قبل التجربة ، والذي
يحوله المرء في الواقع الى تجربة جديدة ، سابقة على التجربة المعتادة . هسلدا ما
فعله بالضبط بعض شراح كائط ، منذرعين بتجربة السلف كأساس للتجربة الحاضرة ،
فالتجربة الوراثة الشاملة للكل سابقة على تجربة تطور الكائن أو نزعة حتمية ما .
سيكولوجية أو غيرها ، كمصدر للضرورة المنطقية . بيد أن القبلي يتوقف على هذا النحو

من أن يكون ما يزعمه : فهو يبدو كما مهملًا بعمدا ينتج عن تجربة ذات نطاق أعم ، وهي قائمة بالعمل فقط ، مع مظاهر القبل ، في وعي الأفراد .

وتبدو لنا القضية المنطقية ، مع ذلك ، ذات معنى مطلق : فالقبل يجعل التجربة ممكنة ، وبالتالي ، فهو سابق على كل تجربة - لا التجربة الفردية والتاريخية فقط - وفي زمان الفكر ، ينشأ القبل بوجه خاص تحت ارهاص التجربة ، وفي « الوعي بوجه عام » يكون إذن لاحقا للتجربة لكل وعي ، حتى للوعي الفردي ، في الزمان الواقعي .

هذا وقد اعتاد المرء القول بأن القبل يعنى فقط « مستقلا » عن التجربة ، وهو ما هو صحيح ، ولكنه يخفى مشكلة الزمانين .

ثمة زمانان بالفعل ، فلنبحث في طبيعة الثاني
زمان الفكر وطبيعته

يمكننا من البداية أن نبدد مظهر زمان الفكر كنسب بسيط للزمان النفساني . وحتى إذا كانت بعض الأمثلة السابقة تدخل في الروع أن الأمر ينصب على تجربة الإنسان الخاصة ، ولا شيء غيرها ، فإن زمان الفكر يظل زمانا نوعيا : فالقبل الكانطي ليس من سياق نفساني ، وليس كذلك « زمان المشكلة » .

أن مظهر الزمان المنطقي ، وهو نوعي بالنسبة للزمان النفساني ، كإبداع انساني ذاتي محض ، هذا المظهر يتلاشى هو أيضا . والحقيقة البسيطة الماثلة في كون المرء يثير اليوم مشكلة اتصال مباشر مع كائنات عقلية أخرى في الغشاء الخارجي يفترض أن هؤلاء أيضا يمكنهم أن يتجاوزوا زمانهم الواقعي بزمان الفكر . وبدون هذا تتأكد استحالة كل اتصال . فزمان الفكر ، له على الأقل موضوعية قائمة داخل الذاتية .

وأخيرا ، فإن مظهر زمان الفكر لا يتخطى احتمال الدخول في الذاتية ، ذلك لأنه من سياق عقلي فقط ، ولا صلة له بالواقع ، أقول هذا المظهر قضى عليه علم المنطق نفسه ، ذلك أن المنطق ليس نتاجا حرا ، هذا هو شأن الرياضيات . وحتى إذا كان المرء لا يضع في اعتباره إلا منطقا واحدا ، فينبغي له أن يقر بأن ثمة ثلاثة سياقات منطقية : سياق التعبير ، وسياق الفكر ، وسياق الواقع . ومع المنطق الرياضي يتناول المنطق التعبير وسياقه الفكري الخالص ، وهو يتناول الفكر وسياقه الخالص في المنطق الكلاسيكي . وهو يتناول الواقع وسياقه الخالص ، فيما يمكن أن يكون منطقا جامعا ، ولكنه في نهاية الأمر الفلسفة نفسها ، ذلك لأن الواقعي

يمكن على الدقة أن يعرف لكي يدل على سياق منطقي ، بل على روابط ضرورية . ومع كون المنطق يستطيع أن يفض النظر من كل رابطة محددة ، فإنه لا يسهل أن يتفادى مشكلة التسلسل ، بيد أن التسلسل بالآخر أقوى تسلسل وأوهنه في آن واحد ، هو الزمان .

هل يمكن أن يكون ذلك تعريفا للزمان ؟ لقد خلع الإنسان أسماء على أشياء معينة ، ثم تساءل بعد ذلك ما عساه أن يكون لهذه التسميات من معنى . لقد سمى الشيء العظيم الله ، وقد تساءل بعد ذلك ، على مدى القرون ، ما يكون الله ، وقد دعا الزمان جانبا من الواقع ، ولم يكف عن التساؤل منذ ذلك عما يكونه الزمان ، أو بالعودة إلى تعبير أوغسطين نقول : يعرف الإنسان ما يكونه الزمان إذا لم يسأله أحد عنه ، وهو يجعله إذا سأله أحد عنه . واليوم أيضا لا يملك المرء أن يعرف الزمان بطريقة يحافظ فيها على معنى واحد لا يتغير . ولكن الإنسان الحديث قلب مشكلة البحث رأسا على عقب ، فنحن لم نعد نبدأ بتعريف الأشياء لكي نستخدمها بعد ذلك بمقتضى تعريفها ، بل نصنع لنا نماذج ونميد تشكيلها ببساطة ، وبهذا فقط نحاول تعريفها .

إن الميل إلى تشكيل الأشياء والعمليات ، وهو ميل واضح على الصعيد التقني ، يمكن أن يكون واضحا كذلك في المجال التأملی . فكما يجعل الإنسان ما يكونه الزمان ، فقد جعل أيضا في الحقيقة ما يكونه المكان . بيد أن الرياضيات شيدت أمكنة أخرى أصنى أنها قدمت نماذج جديدة (أمكنة غير اقليدية - وأمكنة طوبولوجية) ، وقد ملكت الدهشة المرء حين رأى أنه لم يقترب فقط على هذا النحو من تعريف أدق وأوسع (مكان الألوان ، والأصوات) بل أيضا أن ثمة أشكالا معينة جديدة للمكانية تلتنق في الواقع ، يتأكد كونها « موضوعية » . وصورة المكان المنفصل عن الواقع تحولت وانتهى بانطباقها على الواقع ذاته . وربما ينبغي للمرء أن يصنع بفكرة الزمان وصورته ما صنعه بفكرة المكان وصورته وأن يكون ذلك بطريقة واضحة . ونحن على الدقة نوشك أن نلغز إلى أزمنة أخرى . وربما نوشك أن نلتقي بزمان الآخرين . فمن الخير لنا بهذه المناسبة أن نقيم نموذجا جديدا للزمان .

بيد أن زمان الفكر فعل ذلك من قبل ، وبطريقة مضمرة . فقد خرج من الزمان الواقعي ، وحوله ، وشكل منه زمانا آخر ، لكن ينتهي بتشذيب هسلدا الأخير وصقلته خياسا على الزمان الواقعي ، فلنتتبع مراحل البناء .

وإذا كان لا بد لنا مع ذلك ، لكي نبدأ ، أن نعرف الزمان الواقعي ، فإننا نجد لهذهعتنا ، نحن المحدثين ، أنه ما برح من الممكن لتعريف أرسطو أن يعد نقطة بداية (وهذا يثبت أننا لا نعرف ما هو الزمان الفضل بكثير مما كان يعرفه الأقدمون) . يقول أرسطو في طبيعياته (٢١٩ ت وما يليها) : « الزمان هو عدد الحركة » .

ويضيف : « أن يكون الشيء في الزمان يعنى أن يكون مقيسا ، وذلك لان الاشياء توجد مطوقة بالعدد كما هي مطوقة بمكانها » . ولكن مادام الانتقال في دائرة اوفق للعدد ، من حيث كونه متسقا ومتصلا دون انقطاع (حركة الكواكب) ، فان هذا النمط من الحركة هو الذى يقدم ، كما يعرف الجميع ، وحدة قياس الزمان .

ان كل شيء يبدو واضحا بالنسبة للزمان المعتاد . ولكن زمان الفكر يأتى ليغير اللوحة . فالزمان قد يكون عددا ، ولكنه ليس بالضرورة مقياسا ، فالتعريف القديم يغالى فى هذا الصدد لو أنه قصد بالعدد المقياس . ولكن اذا كان العدد يعنى النظام ، فان التعريف ثمتثذ يحتفظ بمعنى، وكان فى وسع المرء ان يحدد به شكلا معيناً للزمان . فليس المقياس المتماثل للحركة ، بل بالأحرى انتظامها ، هو الذى يمكن ان يعمل جنبا الى جنب مع زمانية أخرى ، فليس هو زمانا يثق الدقات ، ولكنه زمان يضى قدما . وفى هذا النوع قد يكون العدد الذى ينطوى عليه تعريف الزمان هو العدد الترتيبى وليس العدد الاصلى . ولكن هذا يبدل كل شيء .

فعلى المستوى المبدئى الذى وقفنا عنده ، يمكن للمرء القول بان العدد الترتيبى قد انتصر على العدد الاصلى بمجرد أن أصبح الروح العلمى أشد نضجا . وعلى أى حال فان صرامة العدد الاصلى لا تبدو آخذة فى الاعتيار جوهر العد . فعل عائق العدد الترتيبى تقع هذه المهمة ، فى نهاية المطاف ، حيث أنه يوحى بالاستمرار . فالعدد الاصلى يشير الى الاشياء ، والعدد الترتيبى يشير الى التطورات ، أحدهما ينصب على ما صار ، والآخر على الصيرورة . فالمعول من ثم على الاخير فى تمثيل « عدد الحركة » ، وهو ما يكونه الزمان .

ان أول تعديل فى الزمان الواقى ، وهو ذلك المنظور الذى يستخدمه زمان الفكر ، يتمثل بمعنى الكلمة فيما يلى : ان ينزع عن الزمان الإيقاع الصارم للمقياس والانتظام ، وان يحوله الى سبولة . وفى مكان استمرار للاشياء غير المستمرة (الأيام ، الحقب ، أو « الآفات ») يجلب زمان الفكر استمرار المحض . فما كان يلوح جوهريا للزمان ، اعنى المقياس ، لم يعد كذلك . وفى مقابل ذلك فان النظام يميز دائما ، حتى ولو تقبل « أزمة » متنوعة . زد على ذلك أن « ليبينز » عرف الزمان على هذا النحو كمجرد « نظام للتعاقب » ، فى مقابل المكان الذى لا يبدو كونه تساقا فى الوجود . وبالتالى بدا التعريف الأرسطى وكأنما اتخذ على الأقل من حيث الشكل . ومع ذلك فقد تم تخطى أرسطو حتى من حيث الشكل . إعتدما يعرف المرء الزمان « كنظام لتعاقب » فإن التشديد لم يعد منصبا على النظام ، اعنى على ذكرى الصدد ، وانما على التعاقب . والحقيقة أن النظام يشغل كاهل الزمان ، اذا كان مجال تعريف الأول ينسبط انبساط العدد الترتيبى . وأفضل

من نظام التعاقب ، في وسع الزمان أن يتميز بواقعة التعاقب . ويستطيع زمان الفكر على أية حال ، أن يحتفظ لذاته بالتعاقب وحده .

وثمة تبديل ثان للزمان الواقعي بتأثير زمان الفكر يبرز للوجود : ليس الزمان نظاما للتعاقب ، ولكنه تعاقب يكاد يخلق نظاما . وبالتالي لا يسع المرء أن يقول أن الترتيب هو طبيعة الزمان . وإنما هو نتيجة الزمان ، عمله ، أو أيضا أثره . وقد يمثل الزمان التعاقب المحض . ويمكن للمرء على الأقل أن يتصوره على هذا النحو منفصلا عن مقياس العدد ، منفصلا من النظام القابل للعد ، بل كذلك من وحيدة التعاقب .

هناك إذن نموذجا آخر للزمان ، هو التعاقبات بالجمع ، زمان متشعب ، لا بل نوع من المكان الزماني للأجرامات والعمليات ، والتطورات والأحداث . لقد تخلى زمان الفكر عن سداجة صورة زمان من حيث هو موكب واحد لمجموعة من الأشياء ، أو من حيث هو « حاضر يتقدم » ، ذلك أنه ليس هناك وحدة زمان ، في اللحظة التي لا يكون فيها مقياس ، ومن ثم فلم يعد هناك « شمول » للزمان أو « توحيد » له . فالتعاقبات يمكن أن تكون حرة .

ومع ذلك فالتعاقبات يجب أن تصلب عودها ، على الدقة ، لكي تخرج من الزمان الفرد الذي كانت مرتبطة به ، على الأقل في الظاهر . ويلزم لها لكي تحافظ على كيائها من حيث كونها تعاقبات ، رابطة ، وهذه الرابطة باطنية . ولكن من هذا اللون ، التعاقب البسيط الذي يلوح ، هو أيضا ، مميذا لجوهر الزمان ، لا يستطيع أن يشكل تعريفه . فيتمتع تحديد النموذج تحديدا أدق : فنحن إذا تعاقب مرتبط ، وهذه المرة سيحدد الزمان طابعه . وعلى ذلك فإن التعرف على الزمان بالارتباط أفضل لنا من أن نتعرف عليه بالتعاقب .

ومن هنا يظهر تبديل ثالث وأخير للزمان ، وهو يقودنا إلى نموذج للزمان سندوهو زمان الفكر بكل ما في الكلمة من معنى . وهو يمثل رد الزمان إلى التسلسل . فزمان الواقع ينفك دون انقطاع عن الحاضر ، من حيث هو بمعنى من المعاني انفكالك محض (وكان هيجل يقول : سلبية محضة ، الفناء لا ينقطع للذات) . وهذا هو السبب في كون زمان الواقع قد ظهر كانهيار لا نهاية له ، وهذا هو الذي حدا بإرسطو إلى القول بأن الزمان أخرى أن يكون حادعا منه منشئا . ولكن عكس هذا يحدث مع زمان الفكر ، فهو يربط دون توقف . وكما كان التعاقب مصدر النظام ، لا العكس ، فهنا الارتباط الذي يقوم (لا ذلك الذي قام من قبل) سيندو مبدأ ومصدر التعاقب . وبفضل الارتباط ، يلوح أن للزمان طريقا واتجاها ، أعنى شماعا موجها . وبالنسبة للزمان الواقعي ، الذي لم يعد كونه « لاموجها »

(فهو يحصى ولكنه لا يوجه) ، لزمان الفكر طبيعة الشماع الموجه ، ولكنه يتخطى كل مقياس ، الا ان له اتجاهها وهدفها .

ويمكن لزمان الواقع ذاته أن يظهر الآن كحد نهائي لزمان التسلسل بمثل ما يكون المكان الاقليدي هو أيضاً حداً نهائياً . ومع ذلك فإن زمان الفكر بتسلسله وحده أغنى ، وأشد تنوعاً - اذا أخذنا بقول « هيجل » - وأقوى . ذلك لأن هيجل يكتشف في الزمان الواقعي جانباً غريباً تماماً : فهو في آن واحد كل ما هو أقوى في العالم وكل ما هو أضعف . ومن هنا يأتي قولنا : ان قوة الزمان الواقعي تتمثل في الانفصاح من التسلسل (فالكل يرتبط في الزمان) ويتمثل ضعفه في الانفكاك عن كل تسلسل (الكل يفك في الزمان) .

والتنمؤج الجديد للزمان ، وبالتالي زمان الفكر ، يعكس شيئاً من الزمان الواقعي ، ولكنه يغير طبيعته . وعندما نلتخص ما تقدم نجد أن طبيعة الزمان في صوته الجديدة ستظهر على النمط التالي :

(١) ليس الزمان عدداً من حيث هو مقياس بل من حيث هو نظام .
(٢) وهو ليس كذلك ، على نحو أبسط ، نظاماً ، أعني نظام تعاقب ، بل هو تعاقب .

(٣) وليس هو ، على الدقة ، تعاقباً بسيطاً ، بل هو ارتباط في الفعل . ستعرف إذن ، شكلاً من أشكال الزمان : الارتباط في الفعل . فالانتظام ووحدة الأبعاد وحياد النظام الواقعي قد اختفت ، وبقيت ، مع ذلك ، زمكانية فعالة .

أما وقد حددنا ما عساهما تكون طبيعة زمان من هذا القبيل ، فسنستوحي أن نصف بنائه . ويبقى لنا أن نبين أن هذا النموذج للزمان يطبق تطبيقاً فعالاً على الواقع (مع الآلة ، استباقاً للقول) ، وهو مع ذلك يمارس نشاطه منذ الأزل في السومى المنطقي للإنسان ومنذ أكثر من قرن في تاريخه .

زمان الفكر وبشبهه

لو نظرنا في زمان الفكر كما عرفناه ، متخطين اشتباكه مع الزمان الواقعي لوجدناه يمثل السمات التالية :

- (١) ليس له إلا بعدان : الماضي والمستقبل ، من حيث أن الحاضر لا يوجد .
(٢) يمكن ضغطه ومنه

(٣) هو زمان 'موجه' ، دون أن يكون بحيث لا ينعكس كما هو شأن الزمان المعتاد

(٤) بخلاف الزمان الواقعي يمكن استرجاعه ، أو إعادة صنعه .

والسمة الأولى ، وهي غياب الحاضر ، يمكن أن تبدو الأبعد عن التوقع . ان زمان الفكر كان يعرف كارتباط في الفعل . ففضلا عن زمان الواقع ، حيز الأشياء تكون أو تصير ، يوجد زمان « كيف يكون شيء ما ممكنا » . فهو ان زمان الانتشار الضروري لعملية أو خلق (في الأشياء أو بالفكر) افصاح ، اضمار ، ادماج أو استنباط . وفي كلمة واحدة زمان رد فعل في سلسلة ، وسيكون ذلك أيضا في نهاية المطاف ، زمان انتشار هوية تناقض أو تطوره . وهو سيقدم المضمون المحض . لاشكال الفكر المنطقية . وكذلك في اللحظة التي ينسب فيها المرء للمنطق زمانية ، سيلوح طبيعيا أن نجد جميع أبعاد الزمان . ولكننا نفتقد الحاضر .

ان الماضي والمستقبل يعرضان هنا بكل جلال ووضوح . وقد عرف « أرسطو » الزمان على نحو أصبح كمدد الحركة تبعا للمتقدم والمتأخر ، للتأجيل والمأبعد . وحتى اذا كان التعبير دائرا على ذاته (ذلك لأن « المتقدم » و « المتأخر » يتضمنان من قبل الزمان المراد تعريفه) فان مما له مغزى مع ذلك ان الفيلسوف القديم لكي يميز الزمان لم يتحدث عن الحاضر من البداية . نعم ان ثمة أولا وتاليا بالنسبة لزمان الفكر ، ولكن لن يكون بينهما شيء ، فان ما يأتي أولا ، اساسا أو مبدأ ، يملك حقا طابع ماضٍ : وهو سينعلم من حيث هو كذلك ، وما يقب ذلك أي سلسلة الأسباب ، هو المستقبل ، أو بالنسبة للمتعاقبات المنعزة ، المستقبل المستهلك . ولا يسع المرء أن يجد الحاضر ، في زمان الفكر ، وهو زمان الانفتاح الضروري للماضي نحو المستقبل ، المتقدم نحو النتيجة ، ولا شيء غير ذلك . وعلى افضل احتمال قد يستطيع الحاضر ان يكون هذا الجامع الماضي - المستقبل ، ولكن ثمة لن تكون بازاء حاضر صحيح نمبره . وكذلك فان الاشكال المنطقية لافتقارها تماما للحاضر بدت غريبة عن كل زمانية ، ما دام المرء قد اعتاد ان يرى في الحاضر العلامة الحق للزمان .

وبالفعل فإن الحاضر هو شيء حاسم في صميم الزمان الواقعي . واذا اعتبر المرء الزمان « كنظاما للعقاب » بدءا تعاقبا للحاضر التكرار . ورغم التنقل غير المنقطع « لأن » فان مكانتها ووظيفتها تشيران اليها كنواة حقيقية للزمان الواقعي الذي تمنحه التوازن . ومن هذا القبول فان الزمان عادة يكون مرتكزا في

الحاضر ، الذى يخلق توازنا للمالاهاية . ذلك لأن الزمان لما لم يكن له تجميع ممكن من حيث كونه لانهايا ، فان الماضى لا يتضخم على حساب المستقبل ، ولا يبدو أنه يستهلك جوهره ، ولكن بقدر تزايد حجم الماضى يتضخم حجم المستقبل أيضا ، من حيث أن الحاضر يظل فى المركز دون تغير وسيكون أمامه بقدر ما خلف وراءه .

بيد أن لوحة الفكر ستكون شيئا آخر بالمرة ، فلا يجد المرء فيها توازنا . غلافتقارها للحاضر فى متعددة المركز . وبينما يطوق الزمان الواقعى جميع الأشياء فى موكب كل يمضى قدما بانتظام ، فان زمان الفكر مجمل ومسير . ولهذا السبب فحين يلتقى الفكر بزمان الفكر (فى صميم المعرفة) فى صورة انفتاح ضرورى ، أهنى فى أسبقية وتقدم ، فانه لا يعرف بعد ذلك للراحة طعما . فكما أن المرء لا يستطيع أن يتوقف عند استدلال ناقص (كل ربيع يصل طائر السنونو . فحين فى الربيع ٠٠٠) ، فكذلك لا يسمح الفكر أن يتوقف فى الفراغ الذى يخلله الزمان الجديد . ان الزمان الواقعى لا يصنع شيئا اللهم الا أن يصلح السالم ، دون توقف ، بمضمونات جديدة ، بيد أنها قابلة للفساد ، أما زمان الفكر فيطرح العالم دون توقف ، مطلقا نحو ما هو آت . فعلى المستقبل لا على الحاضر أن يكون البعد الرئيسى لزمان الفكر بعدا اتجاهيا .

ومع خصيصته المميزة الثانية ، وهى قدرته على أن ينضغط ويمتد بحرية ، لا يفقد زمان الفكر مركزه فقط وانما أيضا مقياسه . فللزمان المعتاد مقياس دقيق ، كما نذكر القارىء بذلك : فهو فى نهاية الأمر مقياس الايقاع الكونى المنتمى الى كل ركن من أركان العالم . فالى هذا الايقاع مرد جميع أشكال الزمان الأخرى ، ههما وسفها الظهور . بمظهر التنوع : الزمان العضوى (زمان النمو والحياة) ، وعند الإنسان أيضا الزمان النفسانى والزمان التاريخى . بيد أن زمان الفكر ليس له مقياس داخل أو خارجى قادر على اختيار أى درجة من درجات السرعة . وهذا الزمان عينه منظورا اليه فى قدرته على الإبطاء أو على اللين والاسترخاء ، فقد كان فى وسعه أن يعزى الانطباع بأن الأشكال المنطقية تسبح فى السمرية . ومع ذلك فليس الاسترخاء بل بالأحرى التوتر ، هو الذى يخلق طابعا النوعى على زمان الفكر ، ومن أجل ذلك فان طرافته بالنسبة للإنسان الذى يعميه ، هى فى اختصار « الأزمنة » .

لقد أدخل الإنسان دائما فى حسابه أن التفكير ، مثلا ، يعنى الاختصار . وفعل التفكير هو بحق فعل توحيد التعدد ، وكلما كان تفكير المرء أفضل كان

توجيهه أكثر . فالى أى حد يكون ذلك ؟ وراء كل حد قد يلوح المثل الأعلى للتفكير : حتى الرؤية المباشرة . لقد ارتأى الفكر الفلسفى ذاته على طول التاريخ ، أنه قادر على أن يلقى ضوءا على الذهن البشرى ، برده الى « الحدس العقل » الذى قد يمثل برؤيته المباشرة ، مثلا أعلى للمعرفة . وفى الحالات التى امتنع فيها الحدس العقلى على الذهن البشرى لم يكف المفكرون عن أن ينسبوا حدسنا من هذا القبيل الى الأذهان ذات المقام الأعلى ، ملائكى أو الهى . هذا ما فعله حتى المفكرون الذين اداروا تفكيرهم فى إطار علمى ، أمثال « ديكارت » و « كانط » ، حيث يلوذ هذا الأخير صراحة **بنموذج مثالى للعقل** . بيد أن الفضل دائما الى كانط فى أنه عين نقطة العودة ، إذ مع تسليمه بأن العقل البشرى محدود ، فإن الفكر ينتهى بأن يجعل من هذه الحدود عينها (ورأينا أن الانتباه ينبغى أن ينصب على الزمان والتسلسل) السند الاسمى للانسان . وهذا بالضبط لأننا لا نعرف معرفة مباشرة العالم الذى نملك عنه علما ولدنيا بصدده نزعة علمية ، وبالضبط لأننا لا ننجز الخير من تلقاء أنفسنا كما تفعل الطبائع الملائكية التى لدينا عنها وهى أخلاقى .

ولمة مزيد يقوله « هيغل » : أن الانسان لا يستطيع أن يتصور شكلا آخر للذهن اللهم الا الذهن غير المباشر الذى ينتشر فى زمان الفكر . (« الله استدلال قياسي ») . واذ بين بجذله أن طبيعة الحقيقة هى فى أن تكون غير مباشرة ، وضع « هيغل » نهاية للحدس العقلى ، وللتعطش الى الوجد الصوفى . وهو ذاته الذى انتهى الى أن يشق فى التعامل الطريق الى زمان جديد ، زمان الفكر . بيد أن « هيغل » إذ أغرق العقل فى الواقعى ، فقد غطى أحدهما بالآخر ، الى الحد الذى يبدو معه أنه لم يعد يعرف كيف يفصلهما كلا منهما عن الآخر . كذلك لا نجد فى أى جانب من جوانب آله المنطقية الشاسعة **هاجسا بالالة** ، ذلك الهاجس الذى كان وشيك الظهور فى العالم . بيد أن زمان الفكر هو الذى على الدقة سيدعم الواقع بالآلات التى زخر بها من قبل كوكبنا الأرضى .

واختصيصا الميزة الثالثة لزمان الفكر تبرز صرامته . ففى الوسع ضغطه ومده كما نشاء ، وهو ينتشر بدرجة لا تقل صرامة . وهذه المرة تكون الصرامة شاملة ، دون أن تكون مشوبة بلامعقولية عزم القابلية للانعكاس . فزمان الواقع قابل للانعكاس . (فبنشقة ، فى أيامنا هذه ، أمكن للمرء أن يتحدث بصدق الجزئيات ، عن قابلية معينة للانعكاس) . وفى مقابل ذلك يمكن لزمان الفكر أن يخطو خطوة الى وراء أو لو كان غير قابل للانعكاس على نحو ما ، لما كان تعاقبا . بل **كالتعاقب** . وفى حالته يمكن

للاجابة ان تسبق السؤال ، والتحليل يستند التركيب ، كما هو الشأن في مجال المادة
'الانشطار يستند انصهار والانفجار يستند انهجاس ممكن ، وتنساب العملية على
هذا النحو بالضرورة . والروح العلمى الماصر تتسلط عليه الفكرة الفسرىة لأول
وهلة ، فكرة ان البسيط لا يسبق المركب، بل على العكس ، المركب يلزم ان يوضع قبل
البسيط . فيجب ان نتقبل انه فى الطبيعة ، تظهر الحركة اللولبية أولا ، وبعد ذلك
فقط التنقل فى خط مستقيم كحالة خاصة للأولى ، وبالمثل فى زمان الفسبر حيث
يحتل الفكر مكانه ، يجب علينا ان نتقبل ان الهندسات غير الاقليدية تسبق هندسات
اقليدس . ومن الخير للعالم ان ينتظم ، وبالحطوة المنطقية ، يعيد تنظيم ذاته .

ولكن على هذا النمط ، يسجل النظام المنطقى النظام ، ويفعل ذلك بصرامة
ورغم عدم قابليتها للانعكاس ، فان المتتاليات التى يفترضها الواقع ليست الا حالات
من فعل الواقع حيث الضرورة متباطئة ولتقل متقاسمة . وبالمقابل مع زمان الفكر نجد
ان الضرورة ضرورة عملية بسبيلها الى الانتشار . واذن فبالنسبة لزمان الفكر ،
الذى هو الصرامة الشاملة ، قد يكون زمان الواقع هو الاسترخاء مینه .

ومع ذلك فالسمة الرابعة لزمان الفكر ، وهى قدرته على الاسترجاع ، تهبه
مرونة لا يتم عنها زمان الواقع بالمرّة . ذلك لان هذا الأخير رغم مساره البطيء
والمسترخى فانه ينتهى بان يكون له شيء محتوم: ليس ثمة استرجاع ممكن فى صميمه.
وبمجرد ان ينجز فليس ثمة استعادة لتطوره ولن يكون لتقدمه اتجاه واحد فقط ، بل
أىضا وحدانية . وعلى العكس فان زمان الفكر لا يجمد فى « المرة الواحدة » . فيمكن
للمرّة أن يعود القهقرى على المراحل التى قطعها وبهذه الطريقة يعيد النظام الذى لم
يحصل عليه فى أول محاولة . وعلى ذلك فان كان فى الوسع ان نرسم لزمان الواقع
بالخط المستقيم (بالامتناهى السوء ، كما قال هيجل) ، فان الآخر تمثله الحركة
التي تدور على نفسها .

وبين يدى الانسان يرتد زمان الفكر الى زمان الواقع ، وحين لا يستطيع ان
يحوله على ما يظيب له ، فانه يبحث مسراه بالتفكير العملى ، بتحويل مضمونه وبتمزيقه
بالنظائر المشعة . وبالعودة المتكررة الى الواقع ، الذى يزوده بدرجة سرعة اخرى، يمكن
لزمان الفكر ان يبيع مفككا . كما يمكن لابتداعاته ان تبدو متكلفة . ومع ذلك فهو
الزمان الذى تنجز فيه الاشياء ، بينما زمان الواقع هو الزمان الذى تفسد فيه : الأول
يصارع القصور الحراى ، وزمان الواقع يزیده . والحاصل ان زمان الفكر يثبت كونه
غربيا لامتقولا كالأخر ، وانما فقط فى اتجاه مقابل : فهو ثوزى ولكنه يشيد ، بينما
الأخر محافظ ، ولكنه رسول خراب .

نحن نرى للآن بوضوح اكبر : ان زمان الفكر هو — مثل مكان الهندسات — نموذج للانسان ، ولكن، اذا عثر عليه المرء ثانية في الواقع ، أو اذا كان في وسعه ان يمارس نشاطه على الواقع ، بل أيضا أن يندمج فيه ، فإنه لم يمسد ينتمى للانسان فقط .

زمان الفكر والآلة

ان المرء يجهل الزمان ولكنه يصنعه ، ويمتثل يكف من الجهل به . لقبيل آدمج الانسان في الواقع شكلا من أشكال الزمان الذي أنشأ نموذج . لقد خُرب زمان الفكر بقدرته الخالصة على الارتباط ، في ابداعات تتحرك وحدها ، اعني الآلات ، طبيعتها طبيعة زمانية تماما ، اذا كان الزمان هو وعدد الحركة تبعا للمتقدم والمتأخر . ولكن هذه المرة لم يعد الأمر منصبا على زمان « أرسطو » ولا على زمان الطبيعة أو زمان الله . وانما يختص الأمر بزمان الفكر ، الذي ينفك عن العدد الأصلي والترتيبى انفكاكه عن كل تعاقب حر ، لكي يكون ارتباطا في الفعل . انه هو هذا الزمان بخصائصه المميزة الأربع التي نعرض عليها في الآلة .

فأولا ليس للآلة حاضر . انها حضور دون حاضر ، حين ينظر إليها المرء سواء وهي ساكنة أو وهي في العمل ، ولكن الآلة في ذاتها غريبة عن كل حاضر . ليس لانها ميتة ، فالحجر ميت أيضا ، ومع ذلك فهو يملك حاضرا أو على الأقل فهو يظهر في حاضر الزمان الواقعي . وفي المقابل تنسحب الآلة من الزمان الواقعي لكي تلود بزمان الفكر . وليس صحيحا أن كل ما ليس في الزمان فهو في السردية . والآلة في زمان آخر .

وما دامت الآلة خارج الحاضر ، فلن يكون لها مركز زمني . فهي تعمل كلها دفعة واحدة ، بأن تمتنع على توزيع عملياتها بين ماضٍ (بالجمع) ومستقبل (بالجمع) اعتباطيا من حاضر أيا كان . ومع ذلك فدون أن ينتج الانفصال في مكان ما ، فإن الارتباطات الضرورية للآلة تملك دائما صورة ماضٍ ومستقبل ، ولكنها مغلقة ، في دائرة ، كما كانت الحالة بالنسبة للحركة في زمان الفكر . ذلك لأنه من حيث الواقع الفعل ثمة عمليات متقدمة ، وأخرى متأخرة لانطلاقها منها ، رغم كون جميع العمليات تحصل « في نفس الزمان » ، من وجهة نظر الزمان الواقعي . فالبعد الزمني الذي يتفوق في الآلة سيكون المستقبل ، كما هو الشأن في زمان الفكر ، ذلك لان الآلة اندفاعية للغاية .. فهي ترد وترجع . فماذا تصنع الآلة إذن ؟ فيعكس

الكائنات المضموية الحية التي « تفعل » دون انقطاع شيئا ما في الحاضر . المهم فيها ما تستمنعه ، لا ما تصنعه . فالآلة ما ينتج منها .

وثانيا ، يمكن للآلة ، مثلها مثل زمان الفكر ، أن تمد أو تضغط زمان العمل ، ومن حيث المبدأ ليس لها مقياس محدد ولا يضع في اعتبارها مقياسا خارجيا (الأيقاع الطبيعي ، مثلا) . إلا أنها لا تستطيع أن تلغي تماما « زمانها » . وهي كالروح الهيجلي ليست حقيقية إلا لأنها بسيطة ، أو أيضا : أن حقيقتها هي تطورها . ولا يتصور المرء المرة بالمرة آلة تعمل عملا فوريا . ولكن يقينا يمكن للمرء أن يتخيل أن زمانها لم يعد يخضع للاستبداد المتعادي للزمان الواقعي .

ثالثا للآلة صرامتها بالتوجيه المزدوج لصلها في اتجاه أو في آخر . إذ في وسع الإنسان أن يتخيل بحق آلة تقطع الطريق العكسي ، وذلك بأن تنهض من جديد على التأكيد بالعملية التي أدتها من قبل أداء مباشرا . وكمثل الزمان الجديد للفكر الذي تدمجه ، ومن جانب آخر ، كمثل الحادثة الكونية غير القابلة للانعكاس أعنى الحياة ، (وحتى إذا كانت دقة الآلة لا تقارن بدقة الحياة) تواجه الآلة بنظمها فوضى العالم . وبالنسبة للمادة الميتة ، تمثل الآلة ، على الأقل ، مبدأ للنظام تعرف أن تسخر به لمصالحها أشد طاقات الطبيعة تمردا ، بل أن تخلق منها طاقات أخرى ، أكثر تمردا كذلك .

وبالآلة سلب الإنسان من الآلة السيطرة على الحركة كما سلب منها حديثه السيطرة على النار . ويحتمل أن يكون ذلك في تاريخ الأرض جديدا من نفس السياق . أو ربما كان الأمر متصلا باستغلال أكبر ، ذلك لأن النار ليس لها صرامة (فهي تستهلك فقط) ، بينما الحركة تملك صرامة عمليتها فكانت مفتوحة أم كانت مغلقة . وتسجل الأشياء على الأفلاك المؤمنة للحركة المغلقة ، لا على لهب نار هرقليطس ، عناصر وجواهر العالم و « كائنات الآلة » ، الحالية والمستقبلية كلها سواء بسواء .

وأخيرا مع زمان الفكر لم تمد الآلة البتة تحت سلطان التمسك بغيره وغيره المقابل للتكرار ، وهذا ما يجعل الواقع هشيا . وإذا لم يكن للزمان وللأزمة عودة ، فإن زمان الفكر وأزمته لها في المقابل الاستعداد للتغير بطبيعتها . وفي هذا الصدد أيضا ، تمبر الآلة عن شيء ما من طبيعة الإنسان الذي يخرج من التلقائية الطبيعية ويتأكد كونه - على حد قول جوته - كائنا قادرا على استئثاف العمل . وأنه لمزيد منهل للآلة أن تكون قادرة على أن تفعل ذات الشيء ، في عالم ينساب فيه كل شيء .

(الإنسان أيضا في معظم الأحيان) ويتغير ، الى الحد الذي لا يمكن معه أن نسيج مرتين في ذات النهر ، كما قال « هرقليطس » . وتسترد الآلة الزمان ذاته وتجعل المرء لا يfokus فقط مرتين بل أيضا عددا لا حصر له من المرات في ذات المجرى . وليس في وسع شيء أن يذكرنا بزمان هرقليطس في حالة الآلة . ومع ذلك فهي من زمان مندمج .

ويبقى مع ذلك شيء من الزمان الواقعي ، وهذا جانب من أكثر الجوانب دلالة ، فإذا قال هيجل بحق أن الزمان هو ما يكون الأقوى والأضعف ، فكذلك الآلة على طريقتها هي القوة والضعف عينه (« من الحديد الهالك ») . والكل يعتمد ، كما هو الشأن ، بالنسبة للزمان ، على الارتباط في الفعل . فالآلة تبدو مركزة في ذاتها المبدأ الجوهرى . للزمانية ، أهنى الارتباط ، وهي ليست شيئا آخر ، ولا حتى تعاقبا فارقا ، مما لم تكن ارتباطا من هذا القبيل ، بينما الموجودات الحية ، مثلا ، التي تتسلسل هي أيضا بالضرورة نحو شيء ما (على الأقل نحو الانجاب) ، تظل مع ذلك تعاقبا ، في غيبة الارتباط ، لا بل التعاقب الفارغ في فراغ الزمان الواقعي .

وهذا هو السبب ، بفضل الارتباط الذى تدمجه الآلة بطريقة فريدة ، في أن المرء قد يستطيع أن ينسج بخياله أسطورة من الآلات عامة ، كما لو أنها لم توجد بعد . وفي الأفق الفلسفى - وهو الذى يأتى دائما بعد الأشياء ، ولكنه يقف أمامها - ينبغى لتصنيف الآلات التى ستخترع أن يشد أزر انماط الارتباط المحتملة . بيد أن التجربة المنطقية للفكر منذ ألف عام قد بسطت في الضوء خمسة نماذج . للارتباط : ارتباط على أساس الهوية ، وعلى أساس العلية ، وعلى أساس العلاقة الوظيفية ، وعلى أساس النسق ، وآخرها على أساس التناقض . وعرضها المدروس يظهر ، أو ينبئ أن يظهر ، في كل بحث للمنطق . بيد أن تجسيدها قد يتم هنا ، في الغاية الكثيفة من الآلات ، التى ظهرت على سطح الأرض منذ قرن ونصف ، والتى تطرح للمناقشة ، من حيث هي نوع جديد موهوب بدرجة أفضل ، سائر الأنواع . وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يتخيل تصنيفا للآلات على ما يلى : سيكون هنالك آلات على أساس الهوية ، بمجرد تكرار عملياتها ، وآلات أخرى على أساس العلية (ربما محرك بأربعة أزمنة . هذه الألوية الهالكة لمالينا) ، ونمط ثالث على أساس التبعية الوظيفية ، وآخر بالتركيزية النسقية ، والنمط الأخير - ربما آلة الغد - على أساس التناقض ، أهنى انطلاقا من ضد الطاقة وضد المادة .

وأزاء لوحة من هذا القبيل للآلات الواقعية أو المحتملة ، يقول المرء ، في أفضل الأحوال ، أنه لم يخترع البتة آلة انطلاقا من مثل هذه المخططات الفارغة . بيد أن تفكيراً فلسفياً لا يشير سخريه الناس من العلوم ليس تفكيراً فلسفياً .

ان زمان الفكر لهو حقيقة تلازم الانسان ، انها حقيقة موضوعية ، فى الآلة .
وله سنده فى الزمان الواقى ، حيث وجد نقطة انطلاقه ، وفى وسعـه ان يجد
تأييدا فى التقاء الانسان بما هو غير الانسان ، وينبئ ان تكون له نظرية - كما
سيحدث مستقبلا - فى علم المنطق .

وبالنسبة للحظة الحاضرة فقد وضع الانسان موضع الاهتمام ، ننموذج
لزمان امكن للمرء ان يجعله فعلا . ومن الحلف الوثيق بين الانسان وزمان من هذا
القبيل ، حلف من المحتمل ان يمضى بنا نحو الانسان الناشئ فى الآلية - مثلما كانت
المصور القديمة تعلم بانسان ناشئ فى الحيوانية : أبو الهول ، والسنتور (وهو
كائن خرافى نصفه رجل ونصفه فرس) - أقول من هذا الحلف الوثيق ينبثق شيء
ما جديد فى التاريخ . لقد ظهر فى التاريخ زمان يواجه الزمان . ويمكن لانسان
اليوم ان يمتد ، اللحظة ، ان عليه ان يختار بين احدهما والآخر ، بين زمان الواقع
وزمان الفكر . ولكن لو انه عرف نفسه من حيث هو انسان ، لتحقيق من أنه قد اختار
قبلا ، الآخر .

الكاتب : كونستنتين فوكا

الترجم : د . محمد فتحى الشنيطى

استاذ الفلسفة ورئيس قسم الدراسات
الاجتماعية بكلية الآداب بالمتيا منذ سنة ١٩٥٥ وهو
يعاشر فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة وفى المنطق
ومناهج البحث العلمى الدولى فى كلية الآداب بجامعة
القاهرة ، وفى فرع هذه الجامعة بالخرطوم ، وفى كلية
الدراسات الاقتصادية والاجتماعية بجامعة الخرطوم ،
واخيرا فى كلية الآداب بجامعة بيروت العربية . له
مؤلفات ومترجمات عديدة فى المنطق والفلسفة
والفلسفة السياسية .

الفلاسفة والجنس

بقلم : د. م. الكساندر
ترجمة : د. عثمان أمين

المقال في كلمات

لا مراد ان غريزة الجنس تحتل المرتبة الثانية في غرائز الانسان ، اذ هي غريزة التكاثر المتممة لغريزة البقاء ، وهي الغريزة التي تربط بين نوعي الجنس الانساني برباط من المودة والرحمة القوي من اى رباط آخر . ويجعل بعض الناس على الفلاسفة بانهم يعيشون في ابراج عاجية ، وانهم يتعاشون الخوف في اعماق هذه المشكلة خوفا على الفلسفة ان يصيبها الفساد . ان الجنس في كل مكان ، فما الذي دعا الفلاسفة حتى في القرن العشرين عصر المشق الجنسي ان يبحثوا قوته وينحوا به منحى فلسفيا ؟ ان شواهد وجود الجنس في كل مكان متوافرة حتى لرجال الدين ، كما ان اساطير الشهوة الجنسية لم تتوقف لدى النوع

الإنسانى من أقدم عصوره ، بل أن أكثر ضروب التصوف روحانية قد غشيتها مسحة من التبعيرات الجنسية . والسبب الرئيس لتجاهل الفلسفة للجنس هو انشغال الفلسفة بالتجريدات التى تؤدى أحيانا الى انساق منطقية مغلقة على نفسها . والفلسفة لم تتجاهل الناحية الجنسية تماما بقدر ما أعادت تفسيرها تفسيراً انتهى الأمر به الى أن يكون قراراً من الجنس . فأغلب الفلسفات تصور الإنسان على أنه سابق على الجنس مثل الأفلاطونية وما شابهها من الفلسفات التى غذيت بها الفلسفات المسيحية الكبرى . أما الصورة الكبرى للعصر الحاضر فهي إنسانية انطوائية مستقلة جنسياً غير محتاجة الى علاقة عميقة أو دائمة مع شريك .

وموقف الأفلاطون من الجنس موقف زاخر بالمفارقات ، فعلى الرغم من أن نظريته الى الكون الحب فيها هو الباعث على كل شيء إلا أنه ينظر الى العلاقات الجنسية مع النساء نظرة قائمة . أنه لا يفكر فى النساء كنساء ولا فى الرجال كرجال ، والكاثلنات الإنسانية فى نظره ليست أساساً مذكرة أو مؤنثة ولكن لا جنس لها والجنس فى نظره عارض بيولوجى لا أهمية فلسفية له . وتوماس الاكوينى ، باعتباره على وجه التقريب أكبر فيلسوف مسيحى ، يرى أن النشاط الجنىسى ما هو الا وظيفة طبيعية لحيوان عاقل وليس له أى مغزى وراء التوالد . أما فكرة تاليه الجنس فإن أقدم فلسفة مشخصة لها توجد فى الأدب الهندى ، وفى الصيغ القديمة لهذه الفلسفة يعتبر الجنس الهيا ، وفى أساطير الشرق الأدنى والأساطير الأوروبية غير المستقاة من التوراة هذه المبادئ الجنسية ، فبدأ توحيد الذات مع الله عن طريق بعض الطقوس هو نفسه المبدأ الذى وجد فى صورة عقلانية واضحة فى الفكر الهندى . وهناك محاولة لفهم صورة ممسوخة عن حالة الجنس فى المسيحية هى تاليه الجنس فى صورة عكسية تلك الصورة التى يعبر عنها بالصورة الأمبريالية للجنس تتمثل فى جنس عارم مستهلك ينحدر الى عنوان أنقى .

من الوقائع الغريبة والحيرة أن يتصرف الفلاسفة وكأن الإنسان ليست له غريزة جنسية .

والامر هنا يوهم بأن الجنس ليست له أهمية بالنسبة للفكر الانساني ، وكأنه لا فرق بين أن يكون الفكر ذا غريزة جنسية أو أن لا يكون .

هذه النقطة الفلسفية المستغفلة قد تنبه اليها بعض الناظرين من حين لآخر ، وفي القرن الاخير لاحظ عالم الاجتماع الالماني جورج زيميل أن المناقشات في محاورتي فيدروس والمادية لافلاطون و «خواطر شوبنهاور المنحازة كل الانحياز الى جانب واحد» ، فيما عدا تعليقات فردية عارضة ، «هى كل ما أسهم به كبار المفكرين في هذه المشكلة» (١) .

والفلسفة ، فيما يرى اردوين رايزنر ، لم تول هذه الظاهرة التي اطلال التسمر والخوض فيها الا هناية قليلة على نحو يستترعى النظر . «والحق أننا لا نبالغ اذا قلنا ان الفلسفة قد جهدت في تجاهل الموضوع واسدال الستار عليه ، كما لو كانت تخشى على نفسها من أن يعيبها الفساد من مجرد الفكرة ...» (٢) .

ان الإشارة الى افلاطون تذكرنا بأن لدينا جميع الأنواع من فلسفات الحب ، ولكن الغرب ، كما تبين سوزان ليلار في كتابها النفاذ عن «الزوجين» لم يروده أى واحد من مفكريه بفلسفة الحب قائمة على العلاقات الجنسية السوية . «وفلسفة الحب بالوحيدة ذات الشأن في الغرب إنما يرجع الفضل فيها الى حب الظلمان» (٣) .

ما الذى يفسر هذا الاهمال المستمر للموضوع في القرن العشرين ، القرن الذى تصفه الآن مدام ليلار ودنيس دوروجمون ، من بين آخرين ، بأنه عصر العشق الجنىء ، وعصر السوادة في العشق الجنىء ؟ فهل أصيبت الفلسفة بأفة مستديمة من قعر النظر ؟

ان الجنس شىء طبيعى في كل مكان لجميع الناس ، ما هذا الفلاسفة . والخوف من علاقة جنسية عميقة أو مستديمة ، من جانب الفلاسفة بصفة عامة ، لم يفت ملاحظة نيتشه ، وهو يطلق عليه وكان هذا شىء ملازم لكل فلسفة ذات شأن . «وهكذا فان الفيلسوف يكره الزواج ، مع كل ما قد يفرى به ، اذا أن الزواج كلفة

(١) فدرات من الحب « Fragment Über die Liebe » Logos, X, 1, P. 18.

(٢) Vom Ursinn der Geschlechter (Berlin, Lettner Verlag, 2 edition, 1956) P.10.

(٣) Aspects of Love in Western Society (London, Thomas and Hudson 1965), P. 68.

تصبيه وعائق يمترض طريقه إلى الافضل والاحسن . ومنذ القدم حتى يومنا هذا ، من هو الفيلسوف الكبير الذى تزوج ؟ ان هرقليطس وأفلاطون وديكارت وسبينوزا ولينينز وكانف وشوبنهاور لم يتزوجوا ، بل أكثر من هذا أننا لا نستطيع أن نتخيلهم متزوجين ، ان فيلسوفا متزوجا ينتهى الى الكوميديا ، هذه هى دموأى . أما بالنسبة لذلك الاستثناء ، وهو سقراط - سقراط الماكر - فقد تزوج فيما يبدو ، على سبيل انتهكم لآليات هذه الدموأى « (١) .

والفلسفة ، على الأغلب ، قد استنكرت الجنس ، وبخست من قوته ، وحاولت أن تنحو به إلى حقائق « أوفق صلة بالفلسفة » .

وما دامت الفلسفة هى العلم الذى يركز على أكثر تصورات الدهن تجريدا فقد التمتت تلك الجوانب من الحقيقة التى يشترك فيها جميع أنواع الناس ، فعمدت إلى البحث عن محمولات الوجود التى تقوم الانسانية بما هى كذلك . أما الخصوصيات الأقل تجريدا ، مثل الفوارق الجنسية ، فان العلوم والفنون الأخرى تتولى دراستها . وهذه ليست فى المكان الأول من اهتمام الفلسفة .

ومع ذلك ، فما هو الحكم اذا كانت التصورات التى يعتقد أنها ذات قيمة للفكر وذات قيمة للفلسفة ، هى نفسها من إبداعات الفلسفة ؟ وماذا يكون الحكم اذا كانت فكرة ما هى إنسانى قد تلقت شكلا حاسما من فلسفة صهيبي الآن بهذه الفكرة للدفاع من نظرتها فى مراتب القيم ؟ أولا يبنى هذا اننا نسير فى دوائر مفرغة ؟

والفلسفة ، فوق كل العلوم الأخرى ، كان لابد لها أن تكون ذات وعى ناقد للغة . ولقد كانت واعية لداتها وعيا لغويا منذ هرقليطس ، غير أنها قد صميت على نحو صهيبي من تأثير الوجود الجنسى للانسان على وجوده اللغوى . ولقد كان جوهان جورج هامان ، فى القرن الثامن عشر ، أول من بين ما شاع استعماله الآن بين الناس على يدى فرويد ، من أن طبيعة الانسان الجنسية تؤثر فى لغته بأسرها ، حتى فى أبعد التجريدات عن المادة وأكثرها روحية (٢) . وقد يبدو أن الجنس أمر لا مفر منه . وعند فرويد يعنى الحب أساسا الاتحاد التناسلى ، ولكنه يعنى ليقول : «نحن لا نفصل عن هذا كل ما له باى حال من الأحوال نصيب فى اسم « الحب » . من جهة ، حب الذات ، ومن جهة أخرى حب الوالدين والأولاد ، والصداقة وحب الانسانية عموما ، وكذلك بالتعلق بالأمور الشخصية والالتكار المجردة . وبريرنا يقوم على أن أبحاث التحليل النفسى قد علمتنا

Genealogy of Morals (translation by Kaufmann and Hollingdale) «What Do Ascetic Ideals Mean?»

See Hamman's Essay of a Sibylon Marriage (1775) and Spirits of Fix Leaves (1777). (٢)

إن كل هذه الميول هي تعبير عن نفس الدوافع الغريزية ، وهذه الدوافع في العلاقات بين الجنسين تشق طريقها إلى الاتحاد الجنسي ، ولكنها في ظروف أخرى تحصل من هدفها أو تمنع من بلوغه ، مع احتفاظها دائما بقدر من طبيعتها الأصلية يكفي لتمكينه من تبين هويتها . . . ونحن ، إذن ، من القائلين بأن اللغة قد انجرت قدرا من الضم والاندماج ، يمكن تبريره بأبداها كلمة «حب» باستعمالها المتعددة ، وإن خرمنا نصنع هو أن نأخذها أساسا لمناقشتنا العلمية وأساليبنا في العرض أيضا (١) . وإذا يقف مؤرخ ميرلور يونتي هذا الموقف نفسه في كتابه فينومولوجيا الإدراك ، بشأن التصور الشامل للشهوة الجنسية ، فإنه يفسر كيف أن هذه الشهوة الجنسية عند الإنسان يمكن أن تتفعل في حياته النفسية والثقافية ، كما تسرى في ثنائيا وجوده البيولوجي - الكيميائي - الطبيعي ، وهو يتحدث عن « الجو » أو « الهيكل » الجنسي للاحساس عند الإنسان ، كما يتحدث عالم الطبيعة عن مجالات القوة (٢) .

والشواهد على حضور الجنس في كل مكان قد توافرت لدى الفيلسوف المسيحي أو اللدني على السواء ، ولم تتوقف عند أساطير الشهوة الجنسية لدى النوع الإنساني ، تلك الأساطير التي زودت أقدم فلسفة بمادتها بل بتصوراتها ، بل أن أكثر ضروب التصوف روحانية ورمالية قد غشيتها صبغة من التصورات الجنسية فاقعة ، بل مكفهرة ، وكثيرا ما لوحظ حضور الجنس ، وكانت الكنيسة على وعي به ، ولكن الفلاسفة لم يرتادوه . أولئك الذين وصفوا التجربة الدينية مبتدئين بمجازات يرمز فيها إلى إسرائيل بفتاة مخطوبة للاله وللكنيسة بروس المسيح ، قد استمدوا المزيد من قصائد الحب في نشيد الانشاد ، التي أخذت بالطبع ، رمزا يمثل علاقة النفس بالاله أو المسيح كما استزادوا من اللغات الأخرى فيما يتعلق بالزواج والتجربة الجنسية . وعندما يصل الإنسان إلى الأوصاف الصريحة لما يكون في الدرجة العليا من التصوف عند هيدوتش ، وإيكهارت ، والقديس يوحنا الصليبي ، والقديسة تيريز ، يكاد يصبح من الضروري أن نحاط علما بأننا هنا بأزاء تجربة الإله ، لا تجربة محب من البشر . ولعل أوضح تصوير لهذه الأوصاف الصريحة هو التمثال المشهور من عمل برنيني « القديسة تيريزا في حال انجذاب » وقد رميت بسهم سدده إليها

(١) Group Psychology and Analysis of the Ego, Vol. 18 of the Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (ed. James Strachey; London, Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1957), pp. 90-91.

(٢) Phenomenology of Perception (London, Routledge and Kegan Paul, 1962, reprinted 1966), pp. 168-169.

حلاك ، وهو كمثل لامرأة على وشك أن تبلغ أو قد بلغت ذروة الألم من لذة الشهوة يمكن أن يمد من أشد ما أنتجته أى ثقافة أمعانا في التصوير الجنسي . وصور القبور -اللاروسكية أو تماثيل معبد كاجوراهو وكوناراك لا ترقى الى مصاف المقارنة به . وهو برهان مقنع على أن الشهوة الجنسية عند الإنسان توجد في أعلى مراتب روعه . ووثائق هذه العلاقة بين الروحية والشهوة الجنسية تتضح على نحو يستلفت النظر حين تنعكس العلاقة ، وذلك في حالة المهازيل الجنسية المارقة من الدين ، في كتاب جون ويلكو مقال عن المرأة .

وليس بالطلب غير المعقول الإصرار على أن معالجة الجنس تشكل نوعا من الاختبار بالنسبة للفلسفة ، ففي المقام الأول تجمعت الأدلة لدى الباحثين الاجتماعيين على أن أزمة المسألة الجنسية ، إذا أمكن أن نسميها كذلك ، مرتبطة مباشرة بأزمة الهوية وفقدان الإنسان الثقة في نفسه ، وهو ما قد عاناه الإنسان الغربي منذ طفيان التصنيع وتحتية الإنسان عن مكانه المرموق من الكون . ويعتقد دوروجون أن الرقابة على الطاقة الجنسية قد تبين أنها أهم ، بالنسبة لبقاء الحضارة ، من الرقابة على الطاقة النووية أو الشمسية (١) . والفلسفة قد تجاهلت هذه المشكلات . وفلسفة القرن العشرين البريطانية والأمريكية بصفة خاصة ، كانت جد بارعة في تجنب أغلب مشاكل جيلنا الرئيسية .

وهذا ممكن في الفلسفة بسبب الانشغال بالتجريدات السابق ذكرها . فنزع الفلسفة أن تعالج المسائل الأساسية الكبرى ، ولكن هذا المنزع أحيانا يرودنا بمنصر عقلى لبناء أنساق منطقية على نفسها لا تتيح للفلاسفة الذين يعملون في إطار هذا النسق فرصة لادراك أى تنافر مزعج لم يستبعده التوافق الشافى بين المقدمات والنتائج . هذا المسلك فيه قوة ولكن ليس فيه ملازمة ، والجنس هو من الأشياء التى تتجنب هذا النوع من الفهم التحليلي . وهذا هو السبب في تجاهل الجنس أو إحالته على أحد العلوم أورده الى علم الأخلاق . والجنس هو حالة اختبار لجذبة الفلسفة ، أن تصورات مثل الخبر والسلطة والجوار والمعرفة والمعنى تورد على خواطرنا مسائل أخرى كبيرة ، هي مسائل دائمة ، وتختبر حيوية أى فلسفة جذيرة باهتمام الإنسان . وإن فلسفة تجاهل المسائل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعلمية القصوى ، إنما تقوم على عدم مراعاة مقتضى الحال .

John Wilkes, Essay on Women, London 1763. (١)

Love Declared : Essay on the myths of Love (New York, Pantheon Books, 1963; (٢)

translation by Richard Howard of Commetot-Meme, Editions Albin Michel, 1961, P. 22.

والفلسفة لم تتجاهل الناحية الجنسية بقدر ما أعادت تفسيرها ، ولكن هذه التفسيرات الجديدة قد انتهت بها الامر الى أن تكون فرارا من الجنس . وهذا المحي لإعادة التفسير كان له فائدتان . فقد يسر للفيلسوف أن يتوهم أن الموضوع قد عولج ولكنه يسر أيضا تحاشي الخوض في الموضوع .

ولكى نبين كيف أن ذلك كذلك ، فانه لا يلزمنا سوى القاء نظرة على كبار الفلاسفة الذين عرف عنهم معالجة الحب . هؤلاء الفلاسفة يمكن ترتيبهم انماطاً وفقاً للمفاهيم أو الصور المختلفة للإنسان ، وهذه المفاهيم بدورها يمكن أن تسمى الأساطير الفلسفية للجنس ، وهي موجودة في كل ثقافة وفي كل عصر ، والعديد منها يتبناه الفيلسوف الواحد ، وأن كانت في صميمها قليلة العدد ، وهي بالطبع قابلة لتنوع لا يحصى ، ويمكن أن نمثلها في لوحات تصويرية إجمالية ، ولكن لا يلزم أن تكون كذلك بالضرورة . وبعض هذه اللوحات التصويرية - الأندرسون ، وجنة عدن ، ومحاكمة باريس ودائرة « باتنج وبين » ، والبلاد الطاهر - معروفة أحسن من غيرها لأنها مقدسة أو متمركزة في الديانات أو الثقافات الكبرى ، ولكن تمثلها التصويرية الخاصة لا تستنفد طاقتها .

أغلب الفلاسفات تصور الإنسان ، في جوهره ، على أنه سابق على الجنس ، وبعضها بصورة علم أنه لاحق للجنس . ولما يكون الهروب من الجنس واضحاً وضوحه في الفلاسفات المعادية للجنس ، فلسفات الفنوصية والمانوية أو فلسفة شانكارا الهندية ، وهي مثل متطرف للنظر الى كل شيء مادي على أنه وهم . وعلى الأغلب ، فإن الفلاسفات تفسح للجنس مكاناً ، ولكنها لا تعطيه أهمية إيجابية . وفي حالات قليلة يؤله الجنس ، وحينئذ تكون قد تجاوزناه من حيث هو وجود إنساني متميل . وليس ببعيد أن ننتهي الى عكس هذا التقديس للجنس فننظر اليه على أنه رجس من عمل الشيطان .

وأكبر مؤثر من جهة الجنس ، على الأيديولوجيات الغربية ، هو الأفلاطونية التي ترى انساناً سابقاً على الجنس يكون وجوده الجنسي الحاضر حالة سقوط منحرفة عن ماهية الإنسان . والفلاسفات المسيحية الكبرى المعروفة قد غدت بالأفلاطونية الى حد أنها تقوم كاختلاط من المثل اليونانية اللاتينية والبحوث الأخوية المسيحية . والبحوث الأخوية المسيحية تورد انساناً لاحقاً للجنس وصورة مسيحا جرى به الى الأرض بدون مخالطة جنسية ، هو «ابن ملءء طاهرة» ، ومفترض في تلاميذه وقساوسته أن يمثلوا الحياة التامة للكون الرب ، اذ يهون انفسهم لحياة العزوبة . وفي هذه النظرة يكون الإنسان الحقيقي في المستقبل انساناً لاحقاً للجنس .

ومع ذلك فإن الصورة الكبرى للعصر الحاضر يمكن أن لا تكون واحدة من تلك ، بل الإنسان ذا الجنس الانطوائى المستقل جنسياً ، أى ذا الجنس الواحد ، غير المحتاج

الى علاقة عميقة أو دائمة مع شريك من الجنس الآخر المقسابل . وهو بالمعنى الحرفي انطوائى ، ومن الناحية الجنسية يكون هو وحده الموجود وما من شيء فى العالم يكون له شريكا جنسيا مائلا . والشخص الآخر انما يكون وسيلة لارضاء رغباته .

وفى المصور الرومانية اخذت الواحدة الجنسية صورة الجنس ذى السلطان الغالب ، ويصف أوفيد ، فى فن الحب ، كيف مضت الحيلة فى سبيل السلطان .

وفى القرن الثامن عشر يظهرنا كازانوفيا على القلبة والسلطان - اى سيطرة الانسان على العالم اشباعا لرغباته فى صورة جديدة ، هنا «دو أرتينيان مولع بالجنس» رجل البلاط فى حلقه المزرقة . وفى مجتمع الرخاء الحالى كان من الضروري أن يتخذ سلطان الجنس صورة تتلاءم مع العصر : فصاحب السلطان الآن هو المستهلك . والجنس من حيث هو سلعة للاستهلاك لايزال انطوائيا . وفى الجنس كسلعة للاستهلاك تكون النساء اشياء جذابة يعلن عنها لأشباع الرغبات شأنها فى ذلك شأن السلع الاستهلاكية الاخرى ذات الاعلان الجذاب . والتغيير الكبير الحاصل اليوم هو استكفاء النساء بالجنس الواحد فى اشباع رغباتهن . والمثل الأعلى الانثوى عند فيليبس وإيبرهارد كروننهاوزن فى كتابهما « المرأة المتجاوبة جنسيا » ، هو امرأة مستقلة جنسيا وتنظر الى الجنس الآخر على أنه امر غير جوهري ، امرأة علمت نفسها ان تكون مرضية لنفسها ، ووحدة تامة فى ذاتها (١) .

ورغم التغيرات الثقافية فان الاساطير الفلسفية لم تتغير ، وموقف افلاطون من الحب الجنسى يمثل وجهة النظر اليونانية بصفة عامة . ولا يختلف أرسطو اختلافا جوهريا فى هذه المسألة ، وحتى الفلسفة الهلينية الاخيرة عند ليوقريطس الابيقورى هى افلاطونية اساسا فى مذهبها الجنسى .^١

والخاصية المشخصة للمذهب الهلينية عند افلاطون ، ربما كان يرمز لها على أفضل وجه بالاسطورة اليونانية اللازمية عن محاكمة باريس ، وهى قصة المنافسة بين الالهات الثلاث - هيرا ، واثينا Athina ، وافروديت Aphrodite - التى تزودنا بخلفية الحرب الطروادية ، يمكن أن تتخذ تعليلا للفلسفة الافلاطونية عن الجنس . ومن ضروب الملق والمداهنة التى وضعت امام الرجل الشاب باريس للتأثير على اختياره لايشار احدى الالهات على الاخرى ، كان وعد افروديت - والكل يعلم ماذا كانت ترمز اليه افروديت - بأن تعطيه أجمل فتاة فى العالم . ومدلول القصة هو حمق

Phyllis and Eberhard Kron enhausen, The Sexually Responsive Woman (New York, (١)
Grove Press, 1964), PP. 84-85.

اختيار الرجل الذي أدى الى الحرب والى موت الكثير من الاباطل وتدمير الحضارة .
لقد اختار باريس الجنس ، وينبغي ملاحظة أن الجنس في الاسطورة هو جزء طبيعي من الكون الى جانب غيره من المكونات المرفوق فيها ، وليس هناك تفكير في أن الجنس شر أو فساد . فالجنس جزء طبيعي من الوجود الانساني ، ومع ذلك فلان علماده على القيم الاخرى ، قيم الروح ، يشكل اختيارا غير معقول .

وهذه العلاقة بين الجسد والروح هم التي تشكل مادة ما يسمى بالمفارقة في النظرة الافلاطونية الى الجنس ، وقراء افلاطون لا يمكنهم أن يفهموا كيف يمكن تكوين مثل هذه النظرة القائمة من العلاقات الجنسية مع النساء وأن يكون متشككا الى هذا الحد في الزواج كنظام يهدم الدولة ، والا يكون مع ذلك معاديا للنساء ، وأن يشتر في الواقع بأنه الفيلسوف الذي دافع عن حقوق متساوية للنساء في جميع الشؤون . كما أنه لا يمكن القراء أن يفهموا كيف يتسنى لافلاطون أن يلقى ، عن الكون ، نظرة يكون الحب فيها هو الباعث على كل شيء ، الا أنه طبقا لها لا شيء مما هو موجود في الطبيعة يمكن أن يحقق رغبة هذا الحب . ومرة أخرى فان الحب الفيزيقي قد نوقش بصراحة تامة في واحدة من أكبر محاورات افلاطون ، الا أنه ، كما عبر عن ذلك أحد الكتاب « ليس من الواضح البتة ، كيف يتطرق الحب الى الفلسفة الافلاطونية (١) » .

ويزول هذه المفارقات عندما ندرك أن افلاطون قد استبعد الجنس من النظر الفلسفي الجاد كمسألة انسانية ، عندما نقل الجنس الى اطار من التنظير الكوني . ويتجريد الشعر الهوميرو من الطابع الاسطوري استبقى افلاطون العلاقات الجنسية ، ولكن على مستوى ميتافيزيقي : المادة تعشق الصورة . وهكذا فان كل شيء في الطبيعة يحركه الحب ، ولكن لا شيء في الطبيعة يمكن أن يشبع رغبة الطبيعة ، وفي وجوده الطبيعي يتوق الانسان الى الصورة الخالدة التي تستطيع وحدها اشباع روحه . ولكن وجوده الجنسي لا مفرى له بالنسبة لهذا العشق الميتافيزيقي ، والواقع ان الجنس في الانسان امر لا يكثر له . ومفهوم الحب عند افلاطون ، بالقدر الذي يخص الجنس الانساني ، هو غير جنسي تماما ، ويمكن أن ينطبق ، دون تمييز على العلاقات الجنسية السوية او المتماثلة او العلاقات اللاجنسية ، وعلى حد قول ايرفنج سنجر « الجنس شيء مما بعد الفكر ، حيلة تقنية لتكاثر النوع الانساني » (٢) . وهكذا يتخذ افلاطون موقفا في غاية الكرم نحو مساواة النساء ، لانه لا يفكر في النساء كنساء ولا في الرجال كرجال . فالكائنات الانسانية ليست اساسا مذكرة او مؤنثة ولكن لا جنس لها . فالجنس

Irving Singer, The Nature of Love (New York, Random House, 1966), PP. 76. (١)

The Nature of Love, p. 76 (٢)

عارض بيولوجى لا أهمية فلسفية له . وكل ما يقوله افلاطون من الحب قد يكون صحيحا
الظلم لا يمكن هناك سوى جنس واحد أو لم يكن هناك جنس على الإطلاق ، والجنس
والجنس سلبى ، وهو لا يحدث أى فرق في تصور افلاطون للانسان ، وهذا ينبئ أن
يفسر تفصيل أسطورة الرجل الخنثوى التى يذكرها إيستوفان « المادية » ، ورؤية
الانسان كمخلوق مذكر ومؤنث في الأصل لا تفيد في تفسير الميل الجنسي فحسب ،
وهو الذى يبدو كشوق إلى وحدة مفقودة كانت تامة يوما ما ، ولكنها تفترض أيضا
مفهومًا إنسانيا هو سابق أساسا على الفوارق الجنسية ، وهذا الوجود السابق للروح
عند افلاطون ، بتجاوب مع الوجود ما قبل الجنسي للانسان في أسطورة اندروجين ،
وكلاهما تعبيرى مجازى من حقيقة أن الانسان ليس مذكرا ولا مؤنثا ولكنه في طبيعته
الحقيقية روح نقية . وهكذا يقدم لنا سقراط في المادية «الجمال الحقيقي ، الجمال
الالهي ، أسمى التقى الناصع ، لا يشوبه زيف ولا يلوثه دنس من الفناء ولا ألوان من باطل
الحياة الانسانية » ، ويطلب اليها أن تتصور الانسان كمحب « في مناجاة مع الجمال
الحقيقي البسيط والالهي . تذكر كيف أنه في هذا الاتصال وحده ، بمشاهدة الجمال
بمعين القلب سيكون قادرا على أن يحدث ، ليس مجرد صور من الجمال ، ولكن حقائق ،
وإيجاد الفضيلة الحققة وتشجيعها ، ليصير صديقا للاله اذا تمكن أن يصير الانسان الفاني
خالدا » .

وتوماس الاكوينى باعتباره ، على وجه التقريب ، اكبر فيلسوف مسيحي
مقتنع يربط ، في فكرة واحدة ، بين ثلاثة تأثيرات مختلفة ، أحدها موقف أرسطو وهو
المشتق في النهاية من أفلاطون ، ومؤداه أن النشاط الجنسي هو وظيفة
طبيعية لحيوان عاقل وليس له أى مغزى وراء التوالد ، والتأثيران الآخران مسيحيان
أحدهما مؤسس على الأبحاث المسيحية الاصلية في الشؤون الاخروية (شكل هذه الدنيا
أخذ في الزوال) وهى السبب الحقيقي لا الفنومي أو البيوريتاني لكرهه الجسد
في مذهب الشك المسيحي حول الزواج . والثاني مشتق من الاوغسطينية بمذهبهما
في الخطيئة الاولى .

وفكرة الخطيئة الاولى — كما شرحها آباء الكنيسة — قد ادخلت عنصرا جديدا
في فلسفة الجنس ، هو نقل الخطيئة عن طريق النشاط الجنسي والتقليل من شأن
الجسد ، وهى فكرة غير مؤكدة عند افلاطون ، ولكنها احتلت مكانة الصدارة في الروايات
الهلينية الاخيرة من الافلاطونية ، تستخدم في النقاط الحاسمة لتفسير أسطورة
التكوين لجنة مدن ، ومؤدى النتيجة التى تخلص من ذلك أن القصة لا تنطبق فحسب
على كل خلف لهؤلاء الآباء الاسطوريين ، وهو الخلف المحكوم عليه تبعا لذلك بإتساه
مولود ليت رسم خطاهم في الخطيئة ، ولكن أيضا للقول بأن السبب في هذا الوجود

المستمر للخطيئة هو أن كونها وراثية أمر طبيعي تعلمنا . وما دام الوراثة نتاج اتصال جنسي فلا بد أن هناك شيئاً خطأ في هذا الاتصال . ولا يمكن أن يكون سببه هو التوالد بوصفه هذا ، لأن سفر التكوين يأمرنا « أن تكونوا مثمرين وتكاثروا » ، ومن ثم يجب أن يكون هناك شيء آخر في فعل التوالد ، وفي مراعى القيم الأفلاطونية الذي يحط من شأن الانفعالات « الدنيا » أو « المادة » لا يمكن أن يكون هناك شك كبير حول ما كان عليه ذلك المنصر ، لقد كانت الرغبة أو الانفعال اللذين صاحب الاتصال الجنسي هو المنصر المعرض عليه في في الجنس .

كانت هذه هي التقاليد التي ورثها توماس الذي كانت مهمته صوغها في نظريات عامة يمكن أن تعيش وتبقى . وتوماس مهم لا بسبب ما لقيه من اعتراف فحسب ولكن أيضاً لأنه بالتفاق الرأى عموماً ، فإن فلسفة المسيحية عن الجنس تعتبر واحدة من أكبر التصويرات المتوازنة والإنسانية للموقف المسيحي . ويعزو فرويد إلى أوغسطس التعليق الهام على الكائنات الإنسانية وهو أننا نولد من بين البول والوسخ (١) ، وليست هذه ملاحظة نفاذة عن التشريع الأثوني فحسب ولكنها أيضاً تقرير بكتنفه اللبس والغموض . فهل ينبغي لنا أن نجيب «نظر إلى أي حد ذهناً» أو «تأمل كم نحن قلوباً» ؟ ولقد واجه توماس هذا الغموض بعرضه التقاليد التي ورثها جنباً إلى جنب بعضها مع بعض . لقد أحسن بأن الجنس نبيل وقيم إلى حد ما وأن الكائنات الإنسانية تخرج من مصادره المخبئة ولكنه في صورة أخرى ، قلب إلى حد ما ، ولكن ما هو على وجه التحديد كنه هذا المنصر القلبي ؟

يبدأ توماس بمبادئ فلسفة أرسطو الطبيعية ، التي يعتقد هو أنها تنطبق على كل كائن عاقل ، الجنس حسن لأنه طبيعي . وما هو طبيعي يمكن صوغه في مبادئ تكون القانون الطبيعي (٢) . والقوانين الطبيعية للعلاقات الجنسية ، التي يمكن استخلاصها من حياة الحيوان كلها ، هي الالتزام بالتكاثر ، والالتزام بتربية النسل ، وهو ثمرة التكاثر . وكل هذا ينطبق على القوارض انطباقه على الكائنات الإنسانية . والنتيجة هي أن الجنس يكون خيراً إذا أدى إلى التناسل وتربية النسل . وما دام الالتزام بتربية النسل يتضمن شرطاً سابقاً على النشاط الجنسي ، وهذا الشرط المسبق يقابل تعريف نظام الزواج لدى الكائنات الإنسانية ، فالنشاط الجنسي يكون إذن خيراً إذا كان غرضه التكاثر ويتم في إطار الزواج . والجنس خير لأن حفظ النوع خير ، والاتصال الجنسي بالدافع الصحيح عمل فاضل .

ولكن ثمة مشكلة هناك ، لقد تمسكت تقاليد الكنيسة بأن المباشرة الجنسية كانت ، في صورة ما ، مرتبطة بالخطيئة الأولى ؟ فهل هذا الفعل الجنسي آثم لأنه يتقل الخطيئة الأولى ؟ كان جواب توماس بالنفي . فالنشاط الجنسي ليس آثماً على هذا الاعتبار ، لا لأن الجنس مبرأ من كل خطيئة . ولا يوجد شيء آثم على وجهه الخصوص فيما يتعلق بالجنس ، ولكنه إنما يشارك في الخطيئة لأن كل نشاط يتضمن

Inoted in *Airfilation and isdis contons* (translated by Fames Strachey, New York, (١)

W. W. Varton, 1926), p. 53. n.3

Summa Theologiae, x/2. 94. 2c. (٢)

رغبات طبيعية مفرطة بالنسبة للغرض الطبيعي هو نشاط آثم . والنتيجة المستخلصة من هذه الزوابة هي أن الجنس قدر ، ولكن فقط لأن كثيراً من الأنشطة الانسانية الاخرى قلدة مثله ، وبعبارة أخرى فان اللذة والاتصال المتبادل في الابتهاج والمشاركة فيه ، وهي التي يمكن أن تعد من أكبر الانجازات الجنسية الانسانية ، هي بالضبط العناصر التي تشكل التائيم في العلاقات الجنسية ، والرغبة الجامحة هي نتيجة الخطيئة الاولى المستحقة للعقوبة .

واذا كانت هذه هي الحال فلماذا يتزوج الانسان ؟ ان تطهير الزواج يسمى مشكلة . والتبرير العام عند توماس هو التناسل . ولكن ما هو الحكم اذا جاوزت الرغبة اغراض التناسل ؟ فهذا الافراط في الرغبة الذي يجاوز اغراض التناسل هو ما يشكل الخطيئة . وهذا ما ينبغي التحكم فيه باللغة والحداد .

واسمى طريقة هي البتولة التي وجدت في مثال أم المسيح وفي حياة العزوبة عند القائلين على أمور الدين ، الراحيات والرحبان والكهنة . والحل الآخر ، وهو العفة ، يشير الى ضبط جميع الرغبات ، ويوصى به لسائر النوع الانساني في الزواج ، وهكذا فالزواج قد تكون نتيجته في النهاية خيرا ولكنه اضعف اختيارات . ولكن مسا دامت خيرته تنحصر في التناسل وحفظ النوع فان المثل الاعلى فيه يتضمن انتفاء العاطفة ، وهو في الحقيقة علاج للرغبة ووسيلة لكبح العاطفة . والزواج بدون اتصال جنسي ، وهو الصورة التي يمرض فيها زواج أم المسيح ، هو في الحقيقة اكثر قداسة ، ولكن الزواج بدون رغبة تتجاوز رغبة اتجاب اولاد أمر مقبول وعادى للكائنات الانسانية .

ويتحتم القول اذن بان فلسفة توماس عن الجنس قد فشلت في محاولتها وضع نظرية عامة متوازنة من اهتمامات الانسان الجنسية . وثبت التحليل النهائي أن النظريات الارسططالية والمسيحية ينهار نصفها . فمن الناحية الاولى فان المبالغة في تعجيد الجناية المعارية عن الجنس على أنها رسالة أسمي ، ومن الناحية الاخرى فان تبرير الوجود الجنسي استنادا الى مبادئ لا يستقل بها النوع الانساني ولكنها تنطبق بالمثل ايضا على النزعة الجنسية الدائنية انطباعها على النزعة الانسانية ، كل هذا يتركنا بازاء فشل آخر من جانب الفلسفة ، في تناول الميل الجنسي كمسألة انسانية . ولا شك في أن القديس توماس قد نجح ، عن غير قصد ، في تجنب النزعة الجنسية الانسانية كمسألة فلسفية ، وان تحقيق مثله الاعلى في عدم وجود الرغبة الجنسية لم ينظر اليه قط جديا كبر تامج للرجال ، ولكنه تبع في المؤلفات الطبية على المعهد الفيكتورى ولوقت ما كصورة صادقة للحياة الانثوية ، كما يوضح ذلك ستيفن ماركوس في دراسته عن الجنس في المعهد الفيكتورى .

وذكر مريم البتول يوحى بمجموعة أخرى من الاساطير الجنسية مؤسسة على فكرة قداسة الجنس . ولا تزودنا الثقافات المسيحية بامثلة مرضية عن فكرة قداسة الجنس . ولا تستطيع فينوس أن تبدو ، كالهة ، في اطار عوحيدي ، ولكن المسيحية قد سمحت أو امنت بعض نماذج لالهة الجنس ، وهي ، وهذا أمر له دلالة سلبية دائما في ميولها الجنسية ، وان عقيدة الطدراء مريم التي نبذت الجنس لدى الصورة

السالبة للجنس التي تكفلت بها الثقافة الغربية . ولكن توجد صور أخرى ، غير رسمية من صفة الجنس الالهية في شكلها السلبي تتضمن العشق الصوفي إلى الذي بسببقت الإشارة إليه فعلا ، وفوق كل شيء الحب الرقيق الذي نما في التصور الموسميطة الكبرى . والمثل الاعلى للحب ، الذي حفل به الشعراء الجاهلون ، هو بلشتم الرجل من التعبير الجنسي ، والسيدة التي كانوا يشيدون بأوصافها في أغانيهم لم تكن لتبقى بعد سسيطة لو أنهم تملكوها من الناحية الجنسية . وحتى الهة البقل التي توجتها الثورة الفرنسية ليست ثورية إلى حد أنها تخرق قوانين التوحيد مع احترام تاليه الجنس . وأخص خصائص مقامها السامي هو عدم وجود صفة الجنس لديها ، تلك الهة ذات عقل وزين وموضوعي وعلمي ، الهة الفيلسوف .

ولكن إذا كان تاليه الجنس يجب أخفاؤه بناية في الثقافة المسيحية ، فليست هذه هي الحال في الثقافات الأخرى . لقد كان الجنس المقدس في كل الجوانب زمانا طويلا . وأقدم صورة اثنية معروفة كانت قد نحتت منذ عشرين ألف سنة خلت ، كما يرى علماء الأنثروبولوجيا وربما لأغراض دينية أو سحرية . ونحن لا نعلم بالضبط ما الذي كان يدور في خلد ذلك النحات ، ولكن المفترض أن طاقات الواقع كانت بالنسبة له جنسية نوحا ما وأنه كان في الامكان الترفيف فيها وممارستها في صور عاطفية ، لكي يوضع في متناول الرجل أو قبيلته القوى الجنسية المصورة على هذا النحو . وتوجد أقدم فلسفة مشخصة لتاليه الجنس في الأدب الهندي عند البرهمنين والارياينشادين . وتكشف لنا التعاليم الدينية والفلسفات الهندية عن وفرة من مختلف الأنواع ، ولكن فكرة الوهية الجنس ثابتة رغم تعدد أشكالها . وفي الصيغ القديمة لهذه الفلسفة يعتبر الجنس الهيا ، بمعنى أن البراهما مصدر كل تمدد في العالم ، هو مصدر التثنية الأصلية التي كانت ذكرا أو أنثى ، والتي ولدت ، جنسيا ، كل شيء موجود . ولكن أهم شيء هو أن هذا النشاط الجنسي على المستوى الإنساني هو وسيلة للمشاركة في خلق الله للأشياء (في عقيدة شيفا ، يصير الذكر ، شيفا في فعل الاتصال الجنسي) ، في البهجة الالهية (التي هي إحدى صفات خلود الروح الالهية ، وفي التحرير أو الخلاص من حالة الانفصال التي كانت قائمة في الوجود القديم ، وفي الماتوينا أو الاحتواء يرمز الاثنان إلى انشاق مبداء العالم المتعارضين في اتحاد لازماني . وفي تعليم كولا الفلسفة فإن المشاركة والتأمل في هذا الاضواء الجنسي وسيلة لاستنراف معين الحياة الخالدة : وعلى سبيل المثال ، فإن صورة شيفا شاكترى ، الاتحاد الجنسي للاله مع زوجته ، ينظر إليها على أنها تمثيل كامل لما هو الهى .

من هو ذلك الذي القيت بذوقه قربانا ، في بداية العالم ، في ثم النار ، اجنى ، معلم الآلهة وأضداد الآلهة ؟ وهل الجيل الذهبي مصنوع من شيء آخر غير البلورة ؟ وهل في العالم آخر يمتلئ عاريا ؟ ومن يستطيع أن يعلى قوة الجنس في ذاته ؟ ومن الذي اتخذ من محبوبته نصف ذاته والذي لا يقهره اللاجسد ؟ وردوا إله الآلهة بخلق ، ولذلك فهو يدمر ، يا إله السماء ! انظر كيف تحمل الدنيا في كل مكان طابع (لنجا) و (يوني) . أنت تعلم أيضا أن العوالم الثلاثة المتغيرة قد انبثقت عن البذرة التي قذفها (لنجا) أثناء عملية الحب . كل الآلهة الخالق براهما Brahman ، وملك السماء (اندرا) وآله النار اجنى والنفاذ فشنو ، الجان والشياطين القوية التي لا تشبع وغياها أبدا ،

كلها تقر بأنه لا يوجد شيء وراء وأهب البهجة (سنكارا) . . . حاكم العوالم هذا هو سبب الأسباب . ونحن لم نسمع أن بظروى مخلوق آخر قد عبدته الآلهة . ومن ذا الذى هو مرغوب فيه أكثر من ذلك الذى يعبد الخلق به من جانب براهما ونفسه وكل الآلهة وأنت نفسك (١) .

والآن ، هذه فلسفة للجنس . وفي أى مكان آخر لا نجد الفكر الغربى في موضوع الفلسفة الجنسية على هذه الدرجة من الوضوح والتصريح حول مبادئه . ولكن هذا ليس جنسا انسانيا . وإنما هو جنس قد اله .

وأساطير الشرق الأدنى والأساطير الأوروبية ، غير المستقاة من التوراة ، تتضمن هذه المبادئ الجنسية نفسها ، كما يكشف الغرب عن هذه الخلفيات الجنسية نفسها ، ولكن مع بداية الفلسفة الغربية هذه جردت هذه الأساطير من طابعها الإلهى ، في الوقت الذى ازداد فيه طابعها العلمى أو الميتافيزيقى ظهورا . أن الديانات الفاضلة ينصرف الفسكرك هنا الى رسوم Villa of the Mysteries في « بومبى » - هى ألوان من الأحياء المذهبي المشترك للمبادئ الجنسية التى جردها المذهب العقلى من الطابع الجنسى عندما نزع عن الأيديولوجيات الهلينية القديمة طابعها الأسطورى - أن مبدأ توحيد الذات مع الله من طريق بعض الطقوس الجنسية هو نفسه المبدأ الذى وجد في صورة عقلانية واضحة في الفكر الهندى . ولكننا ، في الأسرار الهلينية ، نميز العقيدة فحسب ولا نجد أى فلسفة .

ومن الغريب أنه فيما يبدو أنه الحالة الوحيدة في الغرب لشرح فلسفة قداسة الجنس ، حالة المركيز دوسادى ، فأنا بازاء حالة قداسة معكوسة ، هى محاولة أضفاء طابع السر المقدس على الجنس بالكيفية الوحيدة التى يمكن بها تأليهه في الثقافة المسيحية ، أى جعله شيطانا . وفلسفة دوسادى هى محاولة لفهم صورة ممسوخة عن حالة الجنس في المسيحية ، وهى تأليه للجنس في صورة مكسبة . وعلى حد تعبير دوسادى نفسه « نعم ، أنتى أبغض الطبيعة ، وهذا فقط لأننى أعرف حق المعرفة أنتى أبغضها . ولما كنت عليما بأسرارها البشعة فأنتى أجد نوعا من اللذة في محاكاة شرها المظلم (٢) .

والجنس الإمبريالى ، وهو في يومنا هذا الجنس العارم المستهلك ، هو النزول بالجنس إلى عدوان آتلى . وهذا العدوان قد يكون غير مهذب أو مهذب إلى درجة

Mohabbat, Amusement, parva 24. 21X-232. (١)

La Nouvelle Justine, ou les Malheurs de la vertu, chapter II, « Histoire de la (٢)

Jerome (OEuvres complètes de Marquis de Sade, Paris, Ancêtre du livre précieux, 1963, tome VII, p. H7).

هالية . وقد عولج على انه لعبة مهذبة تماما ، من جانب الشاعر الرومانى أوفيد الذى يرتب جميع الحيل ليضع « موضوع وجدانى فى متناول يدى . وكان على الفيلسوف الالمانى آرثر شوبنهاور أن يقدم الدعائم الميتافيزيقية لما كان على المكس مسدادة أو نوعا من اللعب . ولم يجز شوبنهاور لفلسفة كلب الأطفال ، ولكن نط استدلالاته يقدم أساسا عقليا لها .

وأهم مبدأ فى فلسفة شوبنهاور هو التمييز الذى يقيمه بين حياة الشهور واللاشعور عند الانسان ، وهو تمييز من الواضح أنه يسبق فرويد كثيرا ، فى مسائل الجنس ، كما هى الحال فى الشؤون الأخرى تتألف حياة الانسان الواعية من سلسلة من الإوهام من التعليقات الحقيقية لانعائنا ، وبعبارة أخرى لحفظ توازن ذاتنا الواعية والفكرة ولتبع الخجل والتحقير والارتباك ، واعتبارات أخرى كثيرة فان عقلا الواهى يتدور بجميع أنواع الأسباب لاختفاء العلل الحقيقية لانعائنا ، التى هى فراز لاشعورية ، وهكذا فى المسائل الجنسية تخفى الطبيعة غاياتها الحقيقية ، ولمعرفة هذه المملكة الواسعة الزاخرة من اللاشعور فان الامر يقتضى فهما جديدا وحكما على الحقائق الولوقة الكامنة فيما وراء الواجهة المضادة للأخلاقية التقليدية وأحكاما وتربيات اجتماعية ، والفلسفة يمكنها فهم بعض أبعاد هذه الطبيعة اللاشعورية .

وههدف الطبيعة من وراء الجنس هو مجرد التناسل . وهذا يعنى أن الفريدين الأساسيتين فى الجنس الانسانى هما البقاء والتناسل .

الى هذه النقطة يبدو أن شوبنهاور كان فى الطريق الى فرويد ، الا أنه اضغاف الى هذا التحليل للاشعور عدة مبادئ أخرى ، زعم أيضا انها كلمنة فى اللاشعور . واحد هذه المبادئ ، وهو الحرب بين الجنسين ، ليس فقط مزاحا خالدا بشه الشعراء على كل الثقافات تقريبا ، ولكنه يبدو امتدادا طبيعيا لخريطة اللاوعى : الجنس هو حيلة الطبيعة الماكرة لحفظ النوع ، وكل جنس يدبر الحيلة ولكن بطرق مختلفة ، والنتيجة هى نضال كل ما فيه ظريف ، اذ أن حوافزه مستمدة من الطبيعة . والبقا الآخر هو « التعدد الطبعمى للزوجات » عند الرجل ، و « عدم تعدد الزوجات الطبعمى » عند المرأة ، وهو أمر يؤسسه شوبنهاور على الفرائز أيضا . ويستطيع الانسان ادراك ما يترب من استنتاجات لازمة على مثل هذا الاختيار من بين المبادئ . والمناوشة الطبيعية بين الجنسين تتصاعد لان كل جنس يحاول ، فى الواقع ، بلوغ حالة من حالاته مختلفة - متعارضة فى الواقع - واسلوب الحركة لدى كل مشارك يمكن تمييزه مدورا عن الفرائز النهائية غير المعقولة ، كل رجل يحاول أن يمتلكن النساء المده التى يلائمه ، وكل امرأة تحتال لايقاع كل رجل فى عبودية غير مطلوبة لذاتها . ولاستخدام الجنس

كلها تقر بأنه المضاد في تحقيق أغراضه ، ولاحياط مقاصده في الوقت نفسه ، فيجب أن يعمل كل طرف بإخلاص طبقا لطبيعته الحقيقية (١) .

على أى معنى تكون هذه فلسفة للجنس عند الإنسان ؟ إن أكبر مبادئها ، وهو تناسل الأنواع ، ليس إنسانيا على وجه التميز . ونسجها الشوبنهاورى الخاص هو مفهوم ليس له طابع الإصالة الجنسية ، إذا كانت النزعة الجنسية علاقة متبادلة . وأحسن ما توصف به أنها مفهوم لوحدية جنسية يتوافر لكل مشارك فيها أساس امبريالى لتبرير بواثته .

ونأتى الآن الى فرويد . وبالتأكيد أننا مع فرويد قد وصلنا الى فلسفة جنسية إنسانية حقيقية ؟ يصح عند الكثيرين أن ما قاله بوب عن نيوتن بشأن الطبيعيات يمكن أن يقوله بالقرن العشرين من فرويد فيما يتعلق بالجنس ولشرح رأى الكساندر بوب . الجنس وقوانين الجنس تكمن مخبوءة في جوف الليل .

قال الله : ليكن فرويد ، فعم الضياء كل شيء .

إذا كان هذا النوع من العاطفة صادقا ، فينطبق على فرويد كمال لا كفيلسوف ؟ إن جهوده لجمع وتنظيم البيانات التجريبية من الحياة الجنسية والنفسانية ، وتطويره لمناهج العلاج في المشاكل النفسية ، يجعل منه رائدا في علم جديد ، ولكن تفسيره لتضمنات كثوفه في مختلف نواحي الثقافة وتركيبه لصورة الإنسان المتبادلة لوجوده الجنسي ، مما يصعب تصديق أصالته : فضلا عن ذلك فلا يكاد يوجد دليل في عمله على أسلوب نقدي في منهجه أو على أكثر من دراية ساذجة بالمبادئ التى تشكل بنيان عمله . وبالإضافة الى هذه الأسباب توجد أسباب أخرى لعدم إمكان القول بفلسفة للجنس ، حتى عند فرويد ، مهما بدأ ذلك مدهشا . ولهذه الأسباب علاقة بالغموض الذى شاب موقفه والمشابه لذلك الذى عرفه من توماس الاكوينى .

والمشكلة ، باختصار ، هى أن طريقة فرويد في تقصى الوجود الجنسي للإنسان تفترض مقدما وجود باحثين لا جنس لهم من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن تعريف فرويد للإنسان ، وهو التعريف المخبوء في بعوه ، يؤدي الى نتيجة فحواها أن طابع الجنس يضعف عند الرجل كلما ازداد حظه من الإنسانية ، فإذا وضع هذان الموقفان تحت مجهر الفحص وضع أن الاول يصعب أن يقدم الدليل على حظه من الفلسفة الدائمية ، وأن ليس للثانى حظ من أصالة متميزة .

فالنقطة الأولى - وهى عدم الاهتمام الساذج بأثر الحالة النفسية على البحث - بالإضافة الى اهتمام تام بالبحث « الموضوعى » عن الجنس ، قد شخص أخيرا على

أنه تصور في الدراسات الشخصية والإيدولوجية عند فرويد نفسه ، وذلك من جانب علماء من أمثال داود باكان (١) وداود مكلياند (٢) ونفس الاهتمام بشخصية الباحث يكملها بما في ذلك حالته الجنسية ، كشف عن نفسه عند إعادة النظر في دور التحليل النفسي مثلا .

والنقطة الثانية وهى صورة الانسان الكامنة في القاع وتطفو الى السطح بصورة غير مفاجئة في أعمال فرويد ، لا تزيد الا قليلا من موضوع دراسات توماس هوبز كموضوع الصراع بين الخلفية الحيوانية للانسان وحالته الانسانية الثقافية الجديدة ، هو موضوع جد قديم . وقد عبر عنها هوبز على انها مشكلة علاقة الانسان في حالة الطبيعة بحالة الانسان في حالة الجماعة ، ومناقشة فرويد للثقافة لا تدع شكاً في أنه يقصد الإشارة الى الوجود الأدمى المستقل للانسان ، والذي يجب تمييزه من حالة طبيعية سابقة على الوجود الانساني : الانسان ، كشكل يتميز من الوجود له ضمير واخلاقيات وشعور بالآلم ولغة ومجتمع ، بدأ بعقد مع رفاهه من بنى جنسه على تسليم سلطة قمع الفرائز والرقابة الى جماعة ، وقد بدأ الصراع بين الجنس والانسانية في تلك اللحظة (٣) . والتجديد الأكبر عند فرويد ، الذى يسببه اشتهر كسيكولوجى ، هو اكتشافه كيف يؤثر القمع الجماعى في نفسية الفرد (٤) .

وهكذا فان الجزء الاصيل من عمل فرويد ، وهو الجزء العلمى ، بصصب اعتباره فلسفيا ، والجزء الفلسفى يصعب اعتباره اصيلا . فعلم فرويد الجنسى جنسيا ومفهوما من المسألة الجنسية حالة جنسية سلبية . ونهاية المطاف في التحليل ، لا النظرة الاولى طبعا ، اننا بازاء رجل فاقد الذكورة ، لا فلسفة من الحالة الجنسية الانسانية .

ما هى الامكانيات المتاحة لفلسفة من الحالة الجنسية الانسانية ؟

ترداد الأدلة على أن مثل هذه الفلسفة يمكن أن تقوم وأن تفسر الطبيعة الانسانية المتميزة لعائلتنا الجنسية ، والمفردى الإيجابى للجنس وذلك لامكان فهم أسرار ثقافتنا وحياتنا المشتركة وتأثير وجودنا الجنسى على مواقفنا التصورية والروحية . ولن يكون هذا علما بالمعنى القديم ، كما أن معالجي الامراض النفسية والمحللين النفسيين لميسوا ممارسين للعلم بالمعنى القديم لان الحالة الجنسية تمثل الموضوعية والحيدة دائما وبصفة قاطعة . ان ذلك يعنى الاصغاء ثانية الى كثير من الكتاب الذين اغفلوا ،

Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition.... (١)

Psychoanalysis and Religious Mysticism... (٢)

See Airlization and its subcontent (٣)

Standard Edition Vol. 17 pp. 143-144. (٤)

لأننا كنا غريسة جهلنا بهم ، فقبل فرود بعثة علم بين هامان أنه حتى مفاهيمنا بما في ذلك تلك التي تصف وتفسر الحالة الجنسية ، كانت هي ذاتها جنسية ، وأن الحالة الجنسية بما في ذلك تلك التي تصف وتفسر الحالة الجنسية ، كانت هي نفسها جنسية ، وأن الحالة الجنسية فيها تضمنات واستنتاجات تتصل بعلم المناهج ، ويشمل ذلك الدراسة « العالمية » للجنس . وبعد ذلك بسنوات قليلة اقترح فرانز فون بادر (Franz Von Bader) (٧) مفهوما للجنس اشتمل على قيم شخصية وتكاملية تسمح على مجرد فرائض التناسل والفرايز الشهوانية البحتة، هذه النظرات الاستيطانية يمكن استعادتها ، ويمكن أن يضاف إليها أبحاث المعاصرين الفينومينولوجية كالمرحوم موريس ميرلو بونتي ، وربما أمكن بذلك أن تكف الفلسفة عن تجنب الخوض في أمور الجنس .

Franz von Bader (١)

Franz X. von Bader (1765-1841). See *Sätze aus der erotischen Philosophie und moderne Schriften* (Frankfurt, Insel, 1966) and *Gloer Liebe, Ehe und Kunst, aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern* (Munich, Kosel, 1953).

الكاتب : د . م . أ . الكساندر

استاذ الدين والفلسفة في كلية سانت أندروز في لورينبيرج ، كارولينا الشمالية ، الولايات المتحدة ، مؤلف كتاب جورج هامان ، والفلسفة والمقيدة . حاضر في الفلسفة والدين . وهذا المقال عن الجنس والفلسفة هو موضوع كتاب في سبيل الأعداد .

الترجم : الدكتور عثمان أمين

- ◆ كان رئيساً لقسم الفلسفة بكلية الآداب
- ◆ عضو المجلس الأعلى للفنون والآداب
- ◆ عضو شرف الجمعية الفرنسية من اصـدقاء ديكرت
- ◆ له ٣٠ مؤلفاً في الفلسفة ، كما أن له كثيراً من الترجمات والتحقيقات .
- ◆ اشترك في مؤتمرات فلسفية دولية كثيرة .
- ◆ صاحب كتاب « الجوانية » وهي أول محاولة لبناء فلسفي جديد في إطار التراث الإسلامي العربي .

الصحة العقلية والرعاية الطبية

في
أربع حضارات

بقلم : مشيل شبرد

ترجمة : د. ملاك جرجس

المقال في كلمات

يحدثنا هذا المقال عن الطب العقلي والنفسى ومراحل تطوره .
ومن رأى كاتبه أن الامراض النفسية والعقلية تنشأ حيث توجد
امراض سوء التغذية والحمى الشوكية وامراض الطفيليات
والاضطرابات العاطفية ، ومن ثم فإن مستوى الصحة العقلية مرتبط
بمستوى الصحة العامة والحالة الاجتماعية ، وى نهوض بالمستوى
الاجتماعى والاقتصادى من حيث التغذية او العلاج بالمضادات الحيوية
لا بد أن يؤدي بطريق غير مباشر الى رفع مستوى الصحة العقلية في
البيئة ، وياخذ الكاتب على مستشفيات الامراض العقلية في معظم
ارحاء العالم أن مهمتها في الغالب حجز المريض لحماية المجتمع من
سلوكه لا علاجه ، كما يندد بارتفاع أثمان الادوية الخاصة
بعلاج الامراض النفسية والعقلية بحيث لا تيسر لفئات كثيرة من
المرضى .

ويعتقد الكاتب كذلك أن العلاجات النفسية المستعملة في الدول المتقدمة لم تظهر لآذن دلائل قاطعة على قيمتها العلاجية . وفي عصرنا هذا يعامل المريض بنوعين من العلاج: علاج نفسي من اختصاص المعالج النفسي ، وعلاج طبي من طبيب في الأمراض النفسية والعقلية . ويسود كثيرا من المجتمعات غالبا اعتقاد في قدرة السحر والأرواح المجهولة والأشباح على علاج هذه الأمراض . ويشير الكاتب في مقاله إلى كتاب « الطب في ثلاثة مجتمعات » مؤلفه الطبيب الإنجليزي « جون فرى » الذى يتحدث فيه عن أنظمة الرعاية الطبية في كل من أمريكا وإنجلترا والاتحاد السوفيتي ، مبينا أوجه التشابه والتباين ، ويعتقد فرى أن مجال الخدمات الطبية النفسية في كثير من دول شرق أوروبا كبير . ويشارك معه في ذلك كثير من المختصين في هذا المجال .

ويتحدث المقال أيضا عن ضرورة تشخيص المرض النفسى لا مكان علاجه ، واختلاف آراء المختصين في هذا الصدد . يمكن اعتبار الانحرافات السلوكية والظواهر الاجتماعية السلبية كالجريمة وادمان الخمر والدعارة أمراضا نفسية ؟ وهل يعتبر الجاني وهو يسلك سلوكا غير اجتماعي مريضا يحتاج إلى علاج لا إلى عقابه كما يعتقد « جلوك » الأمريكى ، كل هذه أسئلة لم يعثر لها إلى الآن على إجابات شافية .

إننا الآن في طريقنا إلى اكتشافات ما سبق أن توصل إليه « الفرد جروتجان Alfred Grotjan » في تنبؤاته عن « المجتمع المريض » . أن هذه التنبؤات أصبحت حقيقة تهم في الواقع جميع فروع الطب الحديث ، ولكنها بوجه خاص تهم ميدان الطب النفسى ، لأنه يرتبط ارتباطا وثيقا بالوسط الاجتماعى الذى يعيش فيه الفرد .

إن دراسة الوسط الاجتماعى للإنسان تتطلب الإلمام بعلوم كثيرة ، منها : علوم التاريخ والاقتصاد ، و علم الإنسان الاجتماعى ، و علم الاجتماع .

وفي هذا المقال - كى نحقق غرضنا المباشر منه - سنعرض ضمنا إلى تأثير هذه العلوم في أنظمة الرعاية الطبية في مختلف المجتمعات ، وهذه الأنظمة تهدف عادة إلى تحقيق نوعين من الخدمات الطبية يقدمهما الطب الحديث ، وهما : أولا ، البحوث

الطبية البيولوجية ، وتهدف الى التوصل الى اجراء عمليات جراحية او اكتشاف عقاقير جديدة ، وكلا النشاطين تشاط « موضوعي » ، وفي العادة تكاليفهما كبيرة ، ويهدفان اساسا الى علاج الامراض . وثانيا : الخدمات الطبية ، وهي غير محددة ولها آثار سيكولوجية وتعتمد على العلاقات الشخصية ، وتهدف عادة الى التخفيف من الفرد او معاونته نفسيا ، وهذان النوعان من الخدمات يوضحان الفرق بين الطب الحديث من حيث نشأته الاولى ، ونشأة غيره من العلوم أو السحر ، وقد ذكر هذا الفرق بوضوح تام « ماليونسكي » عندما قال « ان العلم ، حتى في صورته البدائية الاولى التي عرفها الانسان المتوحش ، يعتمد على الخبرات المادية التي يكتسبها الانسان في كل مكان في حياته اليومية ، وهي خبرات يكتسبها من صراعه مع الطبيعة من أجل بقائه في الحياة ومن أجل أمنه ، وهو يؤسس هذه الخبرات على الملاحظة ، ويثبتها بالمنطق ، اما السحر فيعتمد على خبرات خاصة لمواقف عاطفية لا يلاحظ الانسان فيها الطبيعة انما يلاحظ نفسه بوحى من عواطفه نحو الكائن الحي البشري ، وليس بوحى المنطق . وعلى ذلك فالعلم مؤسس على الايمان الراسخ بان الخبرة والجهد والمنطق كلها صحيحة ، وان السحر مؤسس على العقيدة بان الأمل لا يمكن ان يفقد وان الرغبة لا يمكن ان تخدع . ان النظريات العلمية عليها المنطق ، اما وجهات نظر السحر فيعملها بالتداعي الفكري تحت تأثير الرغبة » .

ان أهمية هذا التحليل قد زادت ، عندما حدد ووصف « كارل ليفنجر » ، منذ عشر سنوات مضت ، اساليب الأنظمة الأربعة المتبعة في الخدمات الطبية في العالم بعد الحرب . وهذه الأنظمة هي : (١) النظام المسمى « بالنظام الأمريكي » ، وفيه أن الخدمات الصحية العلاجية للمرضى القادرين على دفع تكاليف العلاج الطبي في السواق الخاص ، على أساس تنافس « حر » ، وفي هذا النظام — كما يرى ليفنجر — ليس هناك فقط فيفصل بين الطب العلاجي والطب الوقائي ، بل هناك أيضا فصل بين الخدمات الصحية العلاجية للمرضى القادرين على دفع تكاليف العلاج الطبي في السواق « الحرة » ، وبين المرضى غير القادرين عليها أي « الموزين » . (٢) النظام المسمى « بنظام أوروبا الغربية » ، وفيه نجد أن المجتمع يتولى تدريباً وتحمل جزء كبير من المسؤولية نحو صحة الشعب ، كما أننا نجد أن ثنائية الطب ، من حيث كونه طبياً علاجياً وطباً وقائياً ، قد استمرت دون مشاكل تذكر وبدرجات متفاوتة . (٣) النظام المسمى « بالنظام الاجتماعي » المطبق في دول شرق أوروبا الديمقراطية ، وفي دول شرق آسيا ، وفيه يتولى المجتمع المسؤولية الكاملة غير الجزأة في جميع نواحي الخدمات الطبية . (٤) نظام الدول غير النامية فنياً ، وهو نظام بدائي وعلى مستوى غير مرض من حيث « البنى والنظور » .

ويمكننا مبالغة الانظمة الأربعة التي قال بها «إيفانج» ، بأربعة أنواع من الأمزجة الاجتماعية الطبية ، ونفرض التبسيط مستطلق عليها التسميات التالية : النظام التجارى ، ونظام المساواة ، والنظام السياسى ، والنظام الذى يعتمد على السحر . ان الفروق بين هذه الانظمة يعتمد جزئيا على نوع الصلات بين الطبيب والمجتمع ، وجزئيا على علاقات الطبيب بالمرضى . ان مسئولية الطبيب تجاه المريض تتأثر بالعامل الإقتصادى ، حتى من الدول التى تكون فيها هذه المسئولية مسئولية كاملة كما هو الحال فى دول العالم الغربى الصناعى ، اذ ان العامل الإقتصادى يحدد هل العلاج يصل أو لا يصل لجميع السكان بدرجة كافية من حيث التوعية والكم . ومجتمع الرفاهية يهدف الى احداث التوافق بين متطلبات المجتمع ومتطلبات المريض ، والنجاح والفشل فى ذلك يعتمد بوجه خاص على مدى التوازن الممكن تحقيقه بينهما .

ولكن عندما يخضع الطب لنظام سياسى ، كما هو الحال فى أوروبا الشرقية ، فان احتياجات المريض قد ينظر اليها على انها أقل أهمية من المصلحة العامة للمجتمع . سواء كانت هذه المصلحة حقيقية أو خيالية ، أما فى البلاد التى تربط الطب ذهنيًا بالدين والعقائد غير العلمية ، كما هو الحال فى كثير من الدول النامية ، فان العقائد السائدة يصبح لها أهمية كبرى ، بغض النظر عن مدى صحتها علميا .

ولكن ما هو تأثير هذه الاعتبارات على ما نعرفه عن ممارسة تطور الطب النفسى فى السنوات الأخيرة ؟ من وجهة نظر الخدمة الطبية والإدارة ، من الضرورى ان نفرق بين الجهد الذى يبذل فى العلاج داخل المستشفيات وبين الخدمات التى تؤدي خارجها ، ذلك لان الفرق بينهما يماثل تقريبا الفرق الاكاديمي بين المرضى العقلى والمرضى النفسى . فاذا أخذنا أولا إدارة وعلاج الاضطرابات الكبرى (الأمراض العقلية) فان مجرد المقارنة البسيطة بين أحدث الانظمة المتطورة والانظمة القديمة الأقل تقدما والتي لم تتطور بعد ، تبين لنا ضرورة اخذ الحيطة التامة فى تقويمنا للانماط السائدة فى الرعاية الطبية . ففى أمريكا الشمالية مثلا يتمثل النمو الحديث للطب النفسى تخصص فى مئات المؤسسات والمستشفيات التى تعمل فى هذا المجال . كما يتمثل فى الزيادة الواضحة فى عدد العاملين فيها ، وقد اشار الى ذلك « لورانس كولب » رئيس الجمعية الأمريكية للطب النفسى فى خطابه الافتتاحى لاجتماع الجمعية فى عام ١٩٦٩ ، فذكر ان عدد اعضاء الجمعية ازداد خمس مرات فى مدى خمسة وعشرين عاما ، اذ كان ٣٦٠٠ عضو قاصح ١٧٠٠٠ عضو ، وعلى العكس من ذلك تماما فان عدد المؤسسات التى تعمل فى هذا الميدان فى الدول الاسيوية والافريقية

لا يريد من حدد أصابع اليد الواحدة ، كما أنه من النادر أن نجد فيها إحصائيتين مدرويين في هذا المجال .

ولكن بالرغم من أن العوامل الاجتماعية والاقتصادية في أي دولة لها بعض الأثر على عدد العاملين من رجال الطب في هذا الميدان وعلى عدد المؤسسات العاملة فيه - كما يظهر ذلك جليا من الإحصاءات المتاحة - الأمر الذي يجعلنا نربط بين عدد الأطباء والصحة العقلية للسكان في الدول النامية لابد أن تكون بالضرورة أقل قبلرا . من الصحة العقلية للسكان في الدول الأكثر تقدما من الناحية الاقتصادية ، رغم ذلك فإن هذا الاستنتاج يحتاج إلى ما يؤيده واقعا . أن نتائج أبحاث الطب النفسي في الصحة العقلية لشعوب وثقافات مختلفة ، توجه النظر إلى أن الدول المتقدمة تعاني من مشاكل خاصة ترجع أسبابها إلى تفشي المرض العقلي ، ولكن من الواضح أن المرض العقلي أو الاضطرابات العقلية الكبرى - وهي واحدة من حيث أشكالها الأساسية في جميع أنحاء العالم - تنشأ حيث ينخفض مستوى المعيشة - أي حيث توجد أمراض سوء التغذية ، والحمى المخية ، وأمراض الطفيليات . وهذه الأمراض كلها يصاحبها عادة الاضطراب النفسي أو العجز العقلي ، ومن ثم فإن مستوى الصحة العقلية مرتبط بمستوى الصحة العامة ، وأن أي تحسين في المستوى الاجتماعي والاقتصادي من حيث التغذية أو العلاج بالمضادات الحيوية لابد أن يؤدي بطريق غير مباشر إلى رفع مستوى الصحة العقلية في البيئة .

أن الاضطرابات السيكياترية الكبرى مشكلة معقدة للغاية ، وهذه الاضطرابات تشمل أمراض عته الشيخوخة ، والأمراض العقلية الوظيفية . ولعل أول أسباب تعقدها يرجع إلى أن مستشفيات الأمراض العقلية في معظم أنحاء العالم وظيفتها في الغالب حجز المريض أكثر من علاجه ، وكما قرر «تيث» أن وظيفتها الأولية هي حماية المجتمع من سلوك المرضى غير الاجتماعي ، ومن جهة أخرى فإن كراهية الناس لمستشفيات الأمراض العقلية جعل البيئة التي يعيش فيها كثيرون من المرضى تسلك نحوهم سلوكا يتسم بالتحايل سلوكية غير اجتماعية ، بحيث يجد المرضى صعوبة في الحياة في بيئتهم حتى الذين لديهم منهم سبل العيش الرغد ، ويحدث ذلك خصوصا في الدول المتقدمة ، مع أنه سبق لهذه الدول محاولة تحقيق الرعاية الاجتماعية الواجبة لهؤلاء المرضى لإعادة تأهيلهم ، ولكنها لم توفّق .

هذا وقد يثار جدلا أن الرعاية الاجتماعية في البيئة وأن كانت واجبة التحقيق لأسباب إنسانية إلا أنها لا تكفي أو تموض من التقصير في علاج المرضى بأساليب مناسبة

ومنها ، على سبيل المثال ، العلاج بالأدوية الذى أصبح أساسيا فى علاج الأمراض العقلية الرئيسية منذ منتصف العقد السادس .

• أن الأدوية الخاصة بعلاج الأمراض العقلية والنفسية العائنا مرتفعة ، وبذلك لا يحضل عليها ثقات كثيرة من السكان فى الدول النامية ، ولذلك فانه من الجدير بالذكر أن تشير هنا الى ما انتهى اليه مؤتمر دولى عقد فى عام ١٩٦٩ ، لمناقشة النواحي الوهابية والاجتماعية لانتشار الادوية المهدئة . ان هناك انقساما فى الراى بالنسبة لسبب انخفاض عدد المرضى فى مستشفيات الأمراض العقلية ، فعند نهاية عام ١٩٥٠ كان البعض يمزو سبب ذلك الى استعمال الادوية الحديثة على نطاق واسع ، إلا أن البعض الآخر كان يشك فى الأهمية النسبية لهذه الادوية من حيث دينامية تأثيرها النفسى بالمقارنة ، للأثر النفسى غير المحدد من تعاطيها . ولكن بعد مضي عشرين سنوات من استعمال الادوية كان الراى الذى اخذ به المؤتمر هو ان تأثير الادوية المهدئة على مرضى مستشفيات الأمراض العقلية يتناسب بناسبا عكسيا مع عددى كفاية العاملين فى المستشفى من حيث العدد والخبرة ، ومن حيث التسهيلات الاجتماعية ، التى يوفرها كل مستشفى على حدة لمرضاه . وركز المؤتمر على الآثار الاجتماعية للعلاج بالأدوية من حيث مساهمته فى تغيير جو المستشفى وتوفير امكانيات النشاط للمرضى خارج الاسوار ، ورفع المستوى الاجتماعى لكل من الطبيب والمريض ، ومن المناقش لهذه النتيجة ، مع الاسف ، أن اغلب مستشفيات الدول النامية ليس به العدد الكافى الكفء من العاملين ، وغير مجهز تجهيزا وافيا .

• أن استعمال الادوية المهدئة على نطاق واسع فى علاج الأمراض العقلية ، قد تغذى جذوران المستشفيات وأصبح يستعمل حاليا فى المجال الاجتماعى والحضارى من ممارسة الطب . لقد حدث بالتأكيد تحول وتقارب بين دور الطبيب الحديث ودور الرجل المحلى الذى يشتغل بعلاج الأمراض ، وقد وضع المؤتمر سائف الذكر هذه الحقيقة فأشار الى أنه « فى عدد من الدول ، وعلى سبيل المثال السودان الاقريقية المتكلمة بالفرنسية ، يتعاون الطبيب الحديث مع الرجل المحلى الذى يعالج الأمراض ، ويمكن أن يقال أن المريض فى عصرنا هذا ينال نوعين من العلاج ، علاجا نفسيا ، هو فى الواقع من اختصاص الممارس النفسى ، ويمثل دور الرجل المحلى الذى يشغى الأمراض ، وعلاجا طبيا بالأدوية ، وهو من اختصاص طبيب الأمراض النفسية والعقلية » .

وهذا يذكرنا بكل تأكيد بالوصف النموذجى الذى قال به الاقيدمون فى الهونان القديمة ، وهو شبيه بموقفنا حاليا ، قالوا : « أن العلاج الدينى يتطلب

تأملاً وانصلاً روحياً ليتم الشفاء ، وإن الله يتدخل في كل علاج ينتهي بالشفاء . ولكن عندما توصف بعض الأدوية فهذا يعدّ جديد في العلاج ، وهذا يثير سؤال وجيه ، وهو إلى أي مدى يكون العلاج الطبي من إرادة الله ؟ وإلى أي مدى تكون إرادة الله في الدواء الموصوف ؟ بكل تأكيد كلما كان التركيز على استعمال الأدوية تراجعت عناية الله ، وبذلك يكون اتجاهنا السلوكي نحو المرض قد تغير . وعندما يكون الدواء هو الشافي يكون الكاهن هو الذي يصف الدواء ، والله يوحى إليه بأي دواء يكون أنسب للعلاج . وكلما قل الاعتماد على عناية الله كان العلاج من وظيفة الكاهن وليس من وظيفة الإله الذي يخدمه الكاهن ، وبذلك التفكير تكون قد خطوئنا خطوة واسعة نحو الإيمان بالطب العلم الحديث .

ويسود الكثير من المجتمعات حالياً اعتقادات نحو ما نسميه بالاضطرابات العقلية الصغرى (الأمراض النفسية) ، مؤداها أن روحاً مجهولاً ، أو شيئاً معقولاً أو مقدساً ، أو سحراً ، سيتدخل ليحدد نوع العلاج اللازم ، وحتى هنا نلاحظ معالجة هؤلاء المرضى بهذه الطرق التي لا تعتمد على أي افتراضات علمية مقبولة ، فإن نتائج العلاج قابلة للجدل والمناقشة لأنها تنجح في وضع حد للأعراض المرضية ولأعداد أكبر من أعداد أقرانهم في المجتمعات الأكثر تصنيماً في اتجاه المعتقدات . ومن وجهة نظر أحد العلماء الموثوق بهم ثقة كبيرة ، ممن قلّموا بملاحظة ودراسة إحدى الحضارات الأفريقية التي درست دراسة واقية ، ما يلي ، قال : « يبدو واضحاً أنه لا يوجد سبب وجيه لتشجيع أساليب العلاج المحلية لعلاج الأمراض العضوية في أي مجتمع من مجتمعات العالم ، وأن فنون تشخيص الأمراض العضوية في العالم الغربي ، وعقاقيرهم ، وعلمهم في ميدان الجراحة ، لا شك تفوق إلى درجة كبيرة أي معروف ، وبالإضافة إلى ذلك فإن أساليب العلاج الغربية مستعملة بطرق مختلفة في جميع أنحاء العالم . ولكن أساليب أطباء الأمراض العقلية والنفسية في الغرب ، في ظلّ ، ليست أحسن من الأساليب المحلية التي يستعملها البيورويون ، وهم شعب زنجي يقيم في ساحل أفريقية الغربية وبخاصة بين « داهومي » والنيجر . أشعر وكلّ ثقة بأن دراسة الأساليب المحلية في علاج الأمراض النفسية والعقلية للجماعات المختلفة ستقودنا لنفس النتيجة . أن أساليب العلاج النفسي يصلح لعلاج المرضى بأمراض نفسية في الحضارة التي نشأت فيها ، ولكنها لا تصلح للاستعمال . بنفس الدرجة التي يصلح بها علاج الأمراض العضوية ، عندما نتخطى حدود هذه الحضارة » .

واستطرد هذا العالم فقال : « لقد وجدنا مرارا في مجال علاج الامراض النفسية ان بعض المرضى الاميين لم يستجيبوا وشقوا تحت تأثير علاج نفسى محلى في مراكز العلاج المحلية » .

وإذا رجعنا الى المحاضرات التى ليس بها اساليب غريبة ، فانه ستصدمنا حقيقتان : الاولى وهى ان الاساليب المتضاربة المستعملة في مراكز العلاج المحلية في الدول المتقدمة والتي يطلق عليها « العلاجات النفسية » ، من الصعب تبريرها على أساس علمى ، على حد تعبير بعض المؤيدين الامناء لاستعمالها : ثانيا : لم تظهر لان دلائل قاطعة على خصائص قيمتها العلاجية .

تروج السلعة في السوق الطبى التجارى القائم على التنافس باستعمال شعار علمى ، وباستخدام فن الاعلان للتاكيد على انها جديدة ، وذات فاعلية كبيرة . ففي كثير من المجتمعات الصناعية ، تصاليج الاضطرابات السيكايترية الصغرى (الامراض النفسية) بهدف الكسب المادى وعلى أساس الزعم بان في العلاجات الطبية اجابة لكل سؤال . ولقد علق واحد الاطباء الانجليز المشهورين على هذا الزعم قائلا « لو اعترفت لنفسك بان العلاج الذى تعطيه لمرضاك غير فعال ، فانك لن تنال الا القليل من ثقة مرضاك - ما لم تكن ممثلا بلهما وموهوبا - كما ان نتائج علاجك ستكون تافهة وجديرة بالاهمال . ولكن اذا كنت متحمسا لطرق علاجك ، حتى ولو كانت الاختبارات الضابطة قد بينت عدم جدواها ، فان نتائجك ستكون قطعاً أفضل ، وسيكون مرضاك احسن حالا ، ودخلك ايضا أكبر . أتى اعتقد أن هذا هو تفسير النجاح المتقطع النظير الذى يحرزه بعض الاطباء غير الموهوبين والسذج من اعضاء مهنتنا ، وهؤلاء يكونون عادة أكثر الناس كراهية للاحصاءات والاختبارات الضابطة التى يستخدمها الاطباء الذين يتمشون مع أسلوب العصر » .

أن فرص ازدهار هذا الاتجاه نجدها مكبرة في سوء الخدمات السائدة لتتحكم فيما كان يسمى في الماضى « بالامراض العصبية الوظيفية » السائدة بين افراد المجتمع . لقد وجه « ايفانج » النظر لهذه المشكلة بالتجديد فقال « مما يصدم الانسان تلك الميوب والنقص السائد في الخدمات الطبية ، الذى نجده حتى في أكثر الدول تقدما بالنسبة لما يسمى أحيانا بأسلوب ملطف « بالامراض العقلية الصغرى » ، وهى المقصود بها مجموعة « أمراض العصاب » والشخصية السيكيوباتية (المريضة نفسيا) ، وحالات الخلق غير السوية ، والاطفبال المشكلين ، والمرضى بأمراض وهمية ، وغيرها من الامراض النفسية . انه لا يوجد في أى ميدان

آخر مؤسسات أكثر نموًا من المؤسسات التي تعالج فيها أمراض « الضباب »
والحالات المشابهة لها .

أن أحد مسببات هذا الحكم نجده في ملاحظات عدة دارسين من الخصائص
الاساسية للخدمة الطبية .

ان الاضطرابات العقلية الصغرى - الامراض النفسية - تعتبر اساسا مشكلة
لا تعالج داخل المستشفيات ، ومن ثم فهي تعامل على أساس انها حالات تحتاج
فقط إلى عناية طبية أولية . لقد نقد « جون فرى » الطبيب الممارس العام الانجليزى
في كتابه « الطب في ثلاثة مجتمعات » كلا من انظمة الرعاية الطبية الأمريكية
والسوفيتية ، والانجليزية ، نقدا لاذعا على أساس مشاهداته الشخصية . ففى
المجتمعات الثلاثة وجد أن خدمات المستشفيات متماثلة من حيث الصدد والهدف
بالنسبة للأمراض التى يشكو منها المرضى ، ولكنه وجد أن الاختلافات الاساسية بين
انظمة الدول الثلاث ، تقع فى مجال الخدمة الطبية الأولية ، ذلك لأن اسلوب العلاقات
للطبية الأولى بين المريض والمؤسسة الطبية يختلف من دولة الى أخرى اختلافا
كبيرا .

أما ملاحظات « فرى » على الخدمات الطبية خارج جدران المستشفيات فانه
قد وصفها بشكل حاد ليس فيه مجاملة ، فقال : « أن التقدم الذى حدث فى كل
من الاتحاد السوفيتى ، والمملكة المتحدة ، لا وجود لمثيله فى الولايات المتحدة
الأمريكية ، ولا يرجع ذلك الى عدم وجود فكرة الرعاية فى البيئة ، ولكنه يرجع الى
أن الرعاية الطبية يحكمها نظام « الاقتصاد الحر » . ويمكن فهم وجهة نظر « فرى »
مما وصف به المجتمع الأمريكى اذ قال : « أن الفلسفة القومية فى أمريكا قائمة على
الاقتصاد الحر ، وحرية الفرد ومسئوليته ، تلك الفلسفة التى سمحت لسياسة عدم
التدخل Laissez Faire أن تسود ، وتصبح مقبولة ممن نجحوا والروا فى
ظلمها ، ومقنونة وصعبة أن ينجحوا » .

وقد بين « فرى » أن مجال الخدمات السيكابترية (النفسية) ومداها فى كثير
من دول شرق أوروبا كبير ، ويشترك معه فى هذه المشاهدات كثيرون من المتخصصين

فى هذا المجال ، فالخدمات بالنسبة للاضطرابات العقلية الكبرى مدعاة للاعجاب من حيث الكم ، وأن كانت ليست كذلك من حيث الكيف ، إما عنابة الخدمة الطبية بالاضطرابات الصغرى (الامراض النفسية) فليست على ما يرام وتعمقها عدة مصائب ، علق عليها فرى فى دراسته المسحية للاتحاد السوفيتى فقال : « ان وجهة نظر السوفيت بالنسبة للمرض العقلى تتلخص فى أنه يشكل مشاكل قليلة ومحدودة فى المجتمع « الاشتراكى » . بعكس الحال فى المجتمع المسمى بالمجتمع « الرأسمالى » . ويقال ان نسبة الامراض العقلية منخفضة كنتيجة للإنجازات الاجتماعية السوفيتية ، وأنها مستخفضة الى معدل أقل فأقل ، تمثيا مع التقديم الاجتماعى والحضارى المستمر . ان هذا الاتجاه السلوكى القومى فى الدولة يؤثر تأثيرا كبيرا على نمط الخدمات الاجتماعية التى انشئت لعلاج المرضى بأمراض عقلية ، وفى ضوء مثل هذه الاتجاهات والقيم أصبحت الإصابة بمرض عقلى تعتبر وصمة لأنها تنقض فكرة المجتمع السعيد . ولهذا السبب يصعب الحصول على حقائق وبيانات عن مدى انتشار المرض العقلى فى الاتحاد السوفيتى . » .

ولكن ما هو حجم حقيقة الجزء السيكايترى من عبء المرض فى المجتمع ؟ ان تنظيم الهيئة القومية للخدمة الطبية فى بريطانيا يسمح بمحاولة الإجابة على هذا السؤال . ان الإنجازات التى توصل اليها طب النفس والعقل فى إنجلترا ، فى مجال الخدمة داخل المستشفيات معروفة جيدا . وعلى نفس المستوى - ولكن دون أن ينال قسما كافيا من النشر - يقف دور الطبيب الممارس العام فى الخدمة الطبية بالهيئة ، فهو المسئول الذى يقع على عاتقه العمل ، والذي يتصل بالبيئة المحلية بأكملها . ففى نظام الهيئة القومية للخدمات الصحية نجد ان طبيب العائلة يشغل وظيفة الممارس العام الذى يقف فى الخط الامامى الطبى ، ويقوم بالرعاية الطبية الأولية ، ومن ثم فهو فى وضع ممتاز يمكنه من أن يقدم المعلومات الوافية عن صحة وأمراض أغلب أعضاء المجتمع . فعلى سبيل المثال أمكن عن طريق وحدة البحوث التى اشتركت معى فى دراستى ، أن تسجل ، على مدى اثني عشر شهرا ، أن ٢٠٠٠ مريض من بين ١٥٠٠ مريض ، أى ١٤٪ تقريبا ، تقدموا للكشف الطبى وهم يشكون أساسا ولو مرة واحدة على الأقل من حالة شخصت فى الغالب أو كلية على أنها حالة سيكايتريية محضة . كما انه قد ظهر ان حوالى واحد من كل عشرين من المرضى موضوع الدراسة المسحية التى قمنا بها ، كان قد أوصل لحدى الوحدات التى تعمل فى ميدان الصحة العقلية للعلاج ، وهذا امر لا شك مقلق للغاية ، قد علق الممارسون العامون على ذلك

بأن أغلب المرضى كانوا يعادون اليهم لتولى علاجهم وإن كانوا هم غير متخصصين في هذا الميدان . ويتضح من هذه الحقائق أن الاحتياجات تبدو كبيرة وغير مجابة ، وإنها تستدعي مجهودات اكلينيكية وإدارية كبيرة . ومن الجدير بالذكر أن نشير هنا إلى أن الدراسات الحديثة التي قامت بها هيئة التأمينات الصحية في نيويورك ، بينت أن الاضطرابات العاطفية تظهر بأعداد كبيرة عندما يطبق نظام الخدمة الطبية المجانية . ولكن لكي تقوم هذا العبء الكبير الثقيل من الاضطرابات النفسية والعقلية بأسلوب إداري ، يجب أن لنشير من قريب أو بعيد إلى عبء علاجه اكلينيكيًا . وتوضح ذلك دراستنا عن المرضى الذين يترددون على الممارسين العاملين ، فأولا أغلب هؤلاء المرضى يعانون من أمراض يمكن تصنيفها على أنها أمراض نفسية ، أو أنها اضطرابات في الشخصية ، وأنهم يشكلون حصيلة سيئة من حيث كونهم يتكسبون ، أو أنهم مزمنون في المرض على مدى فترة تصل إلى سبع سنوات . وثانياً : أن ظروفهم لها علاقة عميقة بمواقف الحياة التي يعانون منها ، بحيث يمكن أن نسميها ظروفًا « طبية - اجتماعية » أو « اجتماعية - طبية » ، يمكن وصفها وصفاً دقيقاً ، وثالثاً : بأن رعايتهم طبياً واجتماعياً لا تكون كافية تماماً أو ملائمة في الوقت الحاضر . ولكن سواء اعتبرت المكونات الأساسية للمرض رد فعل مرضياً لعدم القدرة على التكيف للعواقف أو نتيجة تكوين جسماني لأشخاص غير أسوياء ، فإنه من الواضح من تحليلنا أنه يجب أن تقترن الرعاية الاجتماعية بالرعاية الطبية في علاج مثل هذه الحالات ، كما أنه واضح أيضاً أن القيام ببرنامج واسع في هذا المجال ، أمر صعب ويكلف تكاليف باهظة ويجب أن يخضع للتقويم الدقيق .

لذلك فإن المقارنة بين أساليب الرعاية الطبية من مجتمع إلى آخر يجب أن تأخذ في الاعتبار أهمية اختلاف العوامل الاجتماعية في المجتمعات المختلفة ، الأمر الذي يجعل مجرد المقارنة السطحية تتسم بالقصور ، فالعامل الاجتماعي يتدخل تدخلاً كبيراً في العوامل المسببة للمرض ، كما يتدخل أيضاً في تشكيل الأمراض السيكاتيرية المرضية . ومنذ حوالي عشرين عاماً أثار علناً في إنجلترا أحد أطباء الصحة العقلية الإذكياء المصلين مفهوم الصحة العقلية فجمع بين وجهة نظر علم السيكاتيري غير المحددة والمفهوم الحديث للصحة العامة للفرد كما عرفته هيئة الصحة المالية ، فقال : أنها حالة يتمتع فيها الفرد تماماً بالصحة الجسمية والعقلية والتكيف الاجتماعي ، وهي ليست مجرد عدم كون الفرد مريضاً أو عاجزاً . وعلى هذا الأساس نادى هذا الطبيب بكل قوة بما سماه « سيكاتيري محددة » ، فقال أن المسؤولية المحددة لشركة ما هي الإطار الذي يسألها في حدوده أصحاب الأسهم ، إذا ما تدهور حال الشركة أو انقلبت ، ومن ثم فهي غير مسئولة إلا في حدود ما رسم لها من مسؤولية . ثم استطرد الطبيب وهاجم المضاربين في سوق الأوراق المالية ممن « يقللون من سمعة الشركة بهدف

ترويج اسهم شركات أخرى مزيفة ، ويبالفون فيما ينتظرها من أرباح ، ويستشهدون على ذلك بميزانيات غير سليمة وغير مقولة » .

وفي حديث صريح لـ احد اصحاب الاسهم هاجم فيه ميزانية الماملين في مجال الصحة العقلية فقال : « ان أكثر مساوئ اطباء الصحة العقلية هو ترددهم في قصر مجال عملهم على ما تخصصوا فيه . ان قاموس « اكسفورد » يعرف طبيب الصحة العقلية بأنه من يقوم بعلاج المرض العقلي ، وليس من يتدخل لمنع الحروب ، او يعالج العداء نحو السامية ، او يتطوع لتحويل العلاقات التي تتصف بالخشونة بين الرجال الى علاقات منسجمة ، او بأنه المرجع الاول والاخير في اساليب تربية وتنشئة الاطفال او اختيار المديرين ، او بأنه الشخص الذي يسعى استعمال لغته غير المفهومة لتعقيد كل موضوع في سلسلة من سلسلات التليفزيون » .

وعلى ذلك مادام معهودا الينا علاج المرض ، فيجب علينا على الأقل أن نكون قادرين على تعريف المرض . ان « كورت شنيذر » كان يعتبر من الاخصائيين الموثوق بهم ، ومن الافراد الذين كان لهم اثر كبير في هذا الميدان ، ولكن من المحتمل الا يتفق الان غير أفراد قلائل على ما سبق ان قاله في هذا الصدد ، اذ قال : « في رأيي ان الظواهر العقلية يجب أن لا ترتبط الا بالمرض ، اى عندما تتأثر بتغيرات حقيقية مرضية في الجسم ، او تتأثر بنقص أو خلل أو عيب في التكوين الخلقي » . ان وجهة النظر هذه ، وان كان يمكن اقتفاء آثارها في الشروط التي تحكم التوفيق القانوني في بعض الدول، الا انها لا تصلح لتحليل مفهوم معقد هو في الواقع ، كما سبق أن اشار « لورد كوهين » : « له منذ القدم وجهان منفصلان ، احدهما المرض وخطواته وتطوره ، والثاني المرض كانه انحراف عن الصحة » . ان صياغة مفهوم الانحراف عن الصحة من السهل القيام به ، ولكن من الصعب قياس انحراف في غياب المقاييس التي يمكن للباحث في ميدان الصحة العقلية استخدامها ، وذلك يرجع عادة الى عدم القدرة على الوصول الى مجموعات من الافراد الذين يمكن تقنين الاختبارات عليهم .

ان اغلب السلوك الذي يطلق عليه في الطفولة « عادات معتلة او شاذة » او « مرض نفسي » او « مشاكل سلوكية » ، هو في الواقع يمثل نوعا من الانحراف عن أنماط السلوك المنتشرة انتشارا كبيرا والسائدة بين الاصحاء في مراحل النمو المختلفة ، وعلى ذلك فان تعريف المرض لا يمكن أن يعتمد ببساطة على مجرد التحقق من وجود بعض اشكال محددة من السلوك .

وقبل أن نتخذ قرارا فيما اذا كان سلوك ما له من الوجهة الاكلينيكية دلالة من عدمه ، يجب علينا على الأقل أن نأخذ في الاعتبار مدى تكرار هذا السلوك ، ومدى حدته ، ومدى كونه سلوكا منحرفا ، وذلك بالمقارنة للسلوك الطبيعي للطفل

الذى فى سنه ومن نفس جنسه ، وعلى أن نتبين ذلك احصائيا . هذا ويجب ايضا ، كما سبق أن اشرنا ، أن نحصل على معلومات كافية من : (ا) مدى وجود أو عدم وجود أشكال أخرى من الانحرافات السلوكية ، التى اذا تجمع بعضها ، فانه قد يكون نمطا أو مرضا خاصا . (ب) مدة ظهور السلوك المرضى ، ومتى تخف حدته تلقائيا . (ج) الاتجاهات السلوكية التى يدين بها القائم بملاحظة الحالة أو امراضها وظروفها . (د) الظروف التى يظهر فيها السلوك المرضى . بهذا الاسلوب فقط يمكننا أن نرسم الخطوط التى تفرق بين الانحراف السلوكى والمرضى .

وحتى على هذا الاساس فان السلوك المنحرف لا يمكن بالضرورة أن يوازن بينه وبين المرضى ، ذلك لأن هناك اشكالا كثيرة من السلوك لها دلالة قانونية أو معنى سياسى ، ففى دول شرق أوروبا نجد أن الموقف الرسمى للدولة واضح للغاية ، ويتمثل فى قول « أوسنوف » الاستاذ البلغارى اذ يقول : « يجب أن تؤكد أنه ليس هناك نية للقول بأن الظواهر الاجتماعية أسبابها بيولوجية ، فلفظاها الاجتماعية السلبية كالجريمة ، وادمان الخمر ، والدعارة ، واحتراف الجريمة ، ولعب الميسر ، وغيرها ، لها جذور عميقة فى واقع الكيان الاجتماعى ، ولا يمكن استئصالها الا بعد ثورة تعيد تنظيم المجتمع ، وكما حلم ماركس ولينين ، وكما بينت الخبرات العملية ، نجد فى مرحلة البناء الاشتراكى ، بعض آثار وبقايا الرأسمالية مستمرة لبعض الوقت » .

وقد اوضح خبير روسى إحدى العواقب القانونية لوجهة النظر الاشتراكية بالنسبة للسلوك المنحرف فقال « اننا نؤمن بأن التنشئة تلعب دورا حاسما فى تشكيل خلق الفرد ، وفى ضوء هذه القاعدة نعتبر من يسمون « بالشخصيات السيكوباتية » (المرضى نفسيا) ، فى حاجة الى الإصلاح عن طريق القضاة وليس عن طريق الرعاية الطبية » ، ولذلك تعتبر وجهة النظر هذه ليست الا خطوة نحو الادعاء أو الافتراض بأن « للبيئة الاجتماعية دورا تعليميا » . كما أن هذا التفسير يوضح سر وجود نسبة محددة ، ليست ذات قيمة ، من الافراد المسمين بالشخصيات السيكوباتية ، فى حالة تشرد فى الاتحاد السوفيتى

وعلى النقيض من وجهة النظر هذه ما قاله « جلوك » الأمريكى ، من أن الجانى وهو يسلك سلوكا غير اجتماعى يعتبر شخصا مريضا ، ويحتاج الى العلاج وليس الى العقاب ، كما أن قانون الصحة العقلية الصادر فى انجلترا عام ١٩٥٩ عرف الشخص السيكوباتى بأنه « يحتاج الى أو يتأثر بالعلاج الطبى » . وفى الواقع أنه بغير التفرقة المحددة بين الانحراف والامتنال للقيم ، فان الامر قد يصل بنا الى ارتباك أو فوضى خطيرة . وقد اوضحت هذه الحقيقة ليدى وتون ، أكثر من غيرها من الكتاب نقالت : « اذا طلبنا الى جيش الاخصائين فى الصحة العقلية فى أمريكا ، التفرقة بين السلوك

الممثل الذى يقره المجتمع والسلوك الانحرافى غير الاجرامى ، اجابوا بان كل شخص بالغ له الحق فى القيام بهذه التفرقة ، وان الطبيب وحده ليس له حق التدخل فى ذلك بمقتضى مهنته ، فما دام ادمان الخمر والبطالة والدعارة والخيانة الزوجية ، ليست فى حد ذاتها سلوكا اجراميا ، فانه من حق الفرد ان يشغل من شرب الخمر ، وان يبقى عاطلا ، او يسلك سلوكا جنسيا شائنا ، لان ذلك من حريته الشخصية ، اما اذا كانت ممارسة الشخص لحريته الشخصية غير محتملة ، فالعلاج السليم هو معاملته بما ينص عليه القانون الجنائى ، لاننا اذا اغفلنا انه ليس هناك مبرر لمحاولة فرض الامتثال للقيم السوية ، باسم الصحة العقلية ، واذا شككنا فى خطورة التضارب بين قيم الطب والاخلاق وجب علينا ان نعلم ان عناوين بعض الفصول فى كتاب أمريكى عن امراض المجتمع هى : الراديكاليون والرديكالية او التطرف ، والدعارة ، وشرب الخمر لدرجة الترنح ، وادمان الخمر . وقد اضافت الكاتبة المذكورة ما هو اخطر من ذلك فحددت مجال الصحة العقلية فى اطار « علم السيكياترى الاجتماعى » وعلم النفس المرضى » ، ثم تحدثت بمهارة وحرص ضد توسيع هذا المجال فقالت : « انه اذا ازلنا طبقة الابهام الدقيقة التى تكسو هذا الميدان ، نجد ان اصحاب المدرسة التى تنادى بتوسيع مجاله يهدنون الى ان تصبح الصحة العقلية شاملة للقيم الاخلاقية والحضارية التى يدينون بها » . ومن ثم فانه من الواضح ان حكمهم هذا حكم اخلاقى وليس حكما طبيا ، وبذلك فهم يدينون انفسهم بمحاولة سرقة مركز واحترام العلوم الاجتماعية لمصالحتهم الشخصية وللقيام بالتنبؤات الاخلاقية او الاجتماعية . ان هذا الخطر سببه تراخى القيم التى تفرق بين واجبات الطبيب الاخلاقية نحو المريض وليس نحو نفسه او نحو أى شخص آخر او نحو الدولة .

وقد اشار « دافيد ميشانيو » الى ان اهتمام طبيب الصحة العقلية بالمسائل الاجتماعية لا يجعل دوره مفيدا او ناجحا فى علاج هذه المسائل ، ذلك لانه ينظر اليها من وجهة نظر تهدف الى تغيير المريض وليس تغيير المجتمع ، لقد ادى هذا التناقض ببعض الاطباء الى ان يرفضوا الدور التقليدى لطبيب الصحة العقلية ، ووجهوا انفسهم الى تغيير المجتمع نفسه ، واصبحت هذه الجهود تسمى « بمجال الصحة العقلية الوقائى » ، وقد اسرف مع الاسف كثيرون من الاطباء فى الاستجابة الى هذا المآزق المهنى ، كما ان انتقالهم من التركيز على الفرد الى التركيز على المجتمع جعلهم يعلنون ان المرض العقلى بوجه عام نتيجة لقوى اجتماعية وللكيان الاجتماعى الذى ينشأ فيه ، ومن ثم فان طبيب الصحة العقلية يجب ان يوجه عناية خاصة للبيئة . وهذا الاتجاه لا شك سيوسع آفاق العمل والنشاط فى ميدان الصحة العقلية ، ومن ثم يضع طبيب الصحة العقلية فى حلبة التنافس السياسى .

أن توسيع مجال استخدام علم الصحة العقلية في مجالات الحياة العامة ينقل الطبيب الى مواجهة غير كريهة مع رجال السياسة الذين لهم اهتمام تقليدي بمثل هذه الأمور . أن السحرة أو « الرجال البارعين » في إنجلترا في العصور الوسطى ، وهم لا يختلفون كثيرا عن رجال السياسة في عصرنا ، كانوا يمدون الناس بالأمال ويعيدونهم بالخلاص ، ويمنونهم بتحسين حال أغلبية عامة الشعب الذين كانوا يمانون من القلق بسبب مشاكل الحياة اليومية . لدرجة تصل الى العوز ، الى أن انتهى بهم الأمر الى المرض النفسي « او الى الانحرافات السلوكية . أن هؤلاء « الرجال البارعين أو السياسيين كانوا من غير شك ، سيجدون أنه من الممكن لهم ، بعد إجراء جميع التغييرات الضرورية للانتقال من عصر لعصر ، أن يناقشوا بجدارة بعض البحوث الفنية التي قدمت في المؤتمر الدولي السابع للصحة العقلية ، ومنها : « العوامل السيكولوجية في الحرب » ، و « منع الحمل في الجامعة » ، و « الشيبب المثقف » ، و « العلاقات الانسانية في تعليم مهندسي المباني » ، ثم بعض البحوث الفنية التي قدمت في الاجتماع السنوي للجمعية الامريكية للتحليل الوجدى ، ومنها : « حياة وموت تشايكوفسكى » ، و « الثورة السوداء » ، و « معنى الثورة أو العصيان » ، و « لماذا يتغير العالم بسرعة وما مبررنا » . أنهم ايضا كانوا دون شك سيصفقون لمنح جائزة الحرية الروحية لعام ١٩٧٠ ، لأمريكي استاذ في الصحة العقلية .

أن مثل هذه الأمور لا يصح بالضرورة ، أن تجرد طبيب الصحة العقلية من شرعية الاشتراك في كثير من الأمور الاجتماعية العاجلة التي تواجهه في عمله اليومي ، لأنه بكل تأكيد من الصعب عليه تجاهلها ، لأنه يتعامل مع وجهة نظر الفرد ، تلك النظرة التي أمكن تلميحها بأسلوب سليم في أنها « دراسة السلوك الشاذ من وجهة النظر الطبية » بغض النظر عما اذا كان المرض العضوى مصدر هذا السلوك كليا أو جزئيا ، أو بسبب ضغوط البيئة ، أو التنشئة المضطربة ، أو الظروف الشاذة الموروثة أو الحضارية . ان ما نحتاج اليه هو أن نخلص مفهوم الصحة العقلية مما به من اتجاهات سياسية أو اخلاقية « كما سبق أن أكد كثيرون من الكتاب . أن السير أوبرى لويس عارض القول بأن الصحة مفهوم اجتماعى فقال « أن الصحة هى القدرة على الأداء السليم جسميا ونفسيا » . ولو أنه في تقديرنا ان الكفاية التي تؤدي بها وظائف الصحة يجب أن تأخذ في الاعتبار البيئة الاجتماعية التي تمتد الفرد بالثيرات وتشبيع حاجاته ، الا ان مقاييس الصحة ليست في المقام الاول ، أو اصلا ، اجتماعية . إنه خطأ في الحكم وفي التقدير أن يساوى بين المرض العضوى والانحراف الاجتماعى على اعتبار أن كليهما نوع من سوء التوافق « أنه في الواقع ليس خطأ في التقدير فحسب ، بل انه خطر كامن ، وهناك دلائل كثيرة على هذه الخطورة منها الكلمات المضطربة التي قالت بها الكاتبة « أميلي ديكنسون » وهى :

ما الجنون الزائد بالنسبة للعين الفاحصة الا سمو في العقل
وما الزيادة في العقل الا الجنون المطبق . ان معظم الناس في ذلك يتساوون
ان وافقت أصبحت عاقلا
وان عارضت فانت على طول الخط خطير
ويجب ان توضع في يديك القيود الحديدية .

لقد اكد أهمية وجهة النظر هذه الدور الاجتماعي المتزايد لاطباء الصحة العقلية
في الفترة التي تلت الحرب العالمية . وقد سبق لمجلة الصحة العقلية الامريكية ان
ناقشت مزاعمهم في مقال نشر اخيرا تحت عنوان « الاضطراب الاجتماعي ودور
طبيب الصحة العقلية » جاء فيه أن هذا الدور يتلخص في « مساعدة الأفراد
والجماعات والمنظمات المحلية لتصل الى هدفها بكفاية ونجاح ، وذلك بمساعدتها
على تنمية قدراتها للسيطرة على الامور التي تؤثر على الحياة » . وفي ضوء ما هو
معروف لنا جميعا من أن هناك مكاسب محدودة جدا في هذا المجال ، فإنه قد
يكون من المناسب أن نشير هنا الى حكم أصدره الاستاذ « رولمان » ، وهو حكم
واقى للغاية ، اذ قال : « أنه ما لم تصبح فلسفة العلم أكثر انتقادا ، وأكثر تجريبا.
وأكثر استنتاجا وإبداعا ، سنظل في مرحلة عصر النهضة في القرون الوسطى ، في
انتظار « هارفي » ليقتل بنا الى القرن السابع عشر »

الكاتب : الدكتور ميشيل شبرد

استاذ علم وبائيات الطب النفسي والعقلي بمعهد
الطب النفسي ، بجامعة لندن .

المترجم : الدكتور ملاك جرجس

اخصائي الامراض النفسية . دكتوراه في علم النفس
الاكلينيكي ، و علم الاجتماع عام ١٩٥١ من امريكا .
عضو الهيئة الفنية بالمعهد القومي للتنمية الادارية .
عضو الهيئة الفنية بالمعهد القومي للإدارة العليا ،
واستاذ علم النفس الصناعي المنتدب بجامعة عين
شمس . عضو الجمعية النفسية بامريكا ، عضو
مجلس إدارة معهد الحضارات المتارنة ببلجيكا . مثل
مصر في عدة مؤتمرات دولية للصحة العقلية والتنمية
الصناعية للدول العربية . له مؤلفات عدة

تَبَيَّنَ

رقم المذ وتاريخه

ب. أقتال واسم الكتاب والترجم

- | | |
|---|---|
| Wastage in Modern Economy | الإنفاق في الاقتصاد المعاصر |
| Media and Wastage | وسائل الإعلام والإنفاق |
| المذ : ٧٢ | بقلم : ميشيل ماتراسو |
| شتاء ١٩٧٠ | ترجمة : د. يحيى عويس |
| By : Michel Matarasso | |
| Translated by : Dr. Yehia Owais | |
| Sociologie Littéraire et Artistique de L'Afrique Nore | - الكيان الاجتماعي للأدب والفن في أفريقيا السوداء |
| المذ : ٧٤ | بقلم : فرديناند نسوجان أجليمانيون |
| صيف ١٩٧١ | ترجمة : يحيى حتى |
| Par : Ferdinand N. Sougan Agble-magnon | |
| Traduit par : Yehia Hakki | |
| Temps der Real et Temps du Logos | - الزمن بين الواقع والفكر |
| المذ : ٧٤ | بقلم : كونستنتين نويكا |
| صيف ١٩٧١ | ترجمة : د. محمد فتحي الشليطي |
| Par : contantein Noica | |
| Traduit pare Dr. Mohamed Fathi El-Shensty | |
| Philosophers Have Avoided Sex | - الفلاسفة والجنس |
| المذ : ٧٢ | بقلم : و. م. أ. الكساندر |
| شتاء ١٩٧٠ | ترجمة : د. عثمان أمين |
| By : W. M. Alexander | |
| Translated by : Dr. Osman Amin | |
| Mental Health and Medical bare : | - الصحة العقلية والرعاية الطبية |
| المذ : ٧٤ | في أربع محاضرات |
| صيف ١٩٧١ | بقلم : د. ميشيل شپرد |
| By : Michael Shepherd | ترجمة : الدكتور ملاك جرجس |
| Translated by : Dr. Malak Girgis | |

الاشتراك

في المجلات الدورية الجديدة ومجلة "رسالة اليونسكو"

تصدر المجلات التالية على التوالي ، عن مجلة رسالة
اليونسكو ومركز مطبوعات اليونسكو ، وبيع العدد منها :
بشرة قروش ، وهو سعر يقل عن تكلفة كل عدد ، تمكينا
للقرء العرب ولجمهور الدارسين من الحصول عليه :

♦ المجلة المولية للعلوم الاجتماعية

يناير - ابريل - يولييه - أكتوبر

♦ مجلة اليونسكو للمكتبات

فبراير - مايو - أغسطس - نوفمبر

♦ العلم والمجتمع

مارس - يولييه - سبتمبر - ديسمبر

♦ ديوجين

فبراير - مايو - أغسطس - نوفمبر

وتصدر مجلة رسالة اليونسكو شهرياً

وتباع بأربعة قروش ، بسعر يقل عن تكلفة كل عدد

ولضمان الحصول على هذه الأعداد بانتظام يمكن للهيئات
والمعاهد العلمية والأفراد الاشتراك في كل منها بأربعين قرشا
في العام ، عدا مصروفات البريد .
والاشتراك الكامل لكل هذه المجلات هو ١٩٠ قرشا في
العام ، بخلاف أجرة البريد .

الشن • اقروش

تقدم مجموعة من المجلات الدولية باقلام كتاب
متخصصين وأساتذة دارسين •
ويقوم باختيارها ونقلها إلى العربية نخبة ممتازة من
الأساتذة العرب •
لتصبح إضافة إلى المكتبة العربية تساهم في إثراء
الفكر العربي ، وتمكينه من متابعة البحث في قضايا
العصر •

تصدر شهريا

يناير - إبريل - يوليو - أكتوبر

فبراير - مايو - أغسطس - نوفمبر

مجلة (ديوجين)

فبراير - مايو - أغسطس - نوفمبر

العلم والمجتمع

مارس - يونيو - سبتمبر - ديسمبر

مجموعة من المجلات الجادة ، تصدرها هيئة اليونسكو
بلغاتها الدولية ، وتصدر طبعاتها العربية بالاتفاق مع
الشعبة القومية لليونسكو ، وبمعاونة الشعب القومية
العربية ، ووزارة الثقافة بالجمهورية العربية المتحدة •